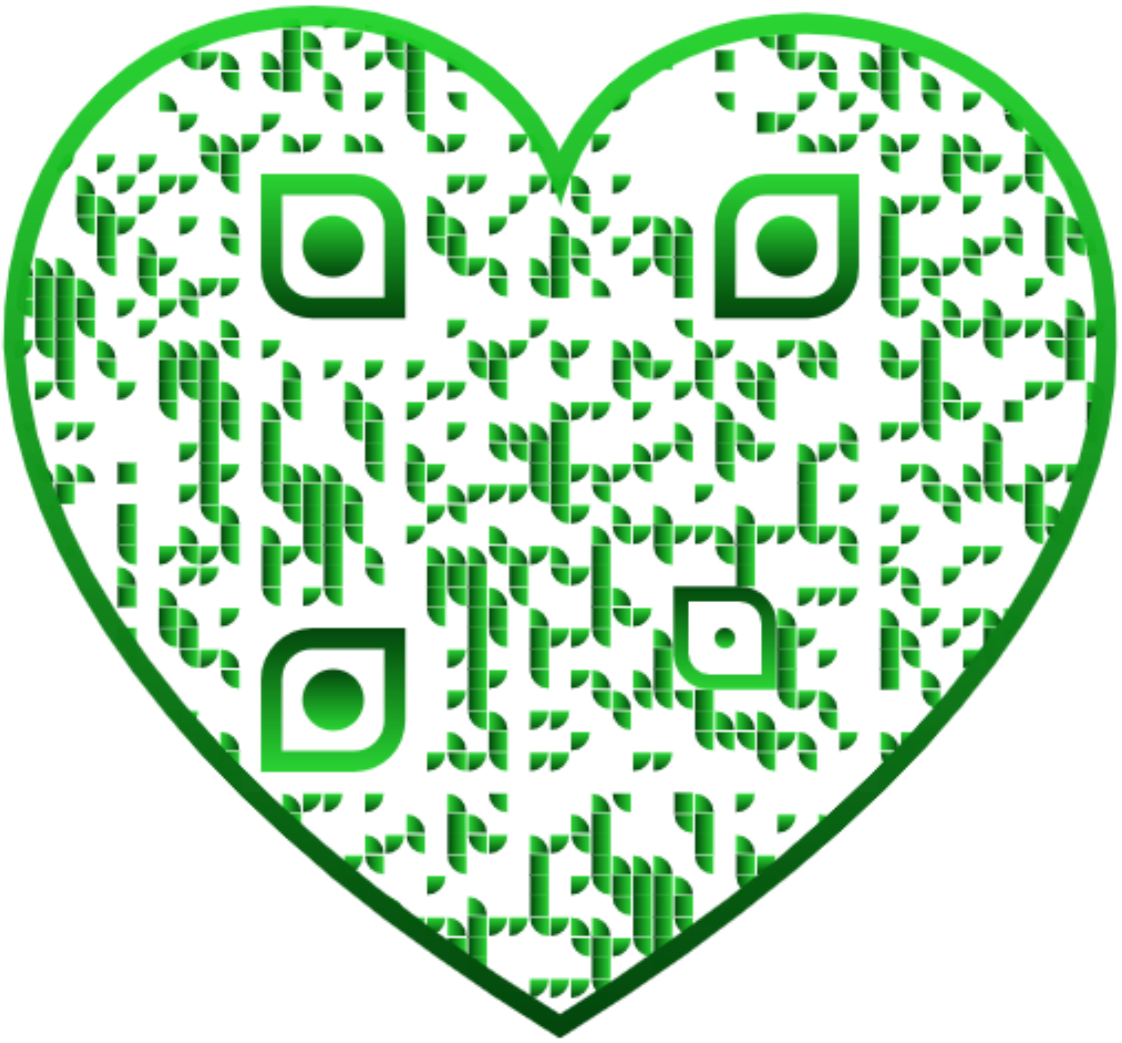
MÉDECINES D'ASIE - Savoirs & Pratiques
Collection dirigée par Guy Mazars

Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise

Le corps théorique

Marc SAPRIEL
et Patrick STOLTZ

Springer



Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise

Springer

Paris
Berlin
Heidelberg
New York
Hong Kong
Londres
Milan
Tokyo

Marc Sapriel et Patrick Stoltz

Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise

Le corps théorique

Préface de Guy Mazars

Springer

Marc Sapriel
6, rue Sédillot
67000 Strasbourg
marcsapriel@wanadoo.fr

Patrick Stoltz
10, rue de l'Échiquier
75010 Paris
stoltzpatrick@noos.fr

ISBN-10 : 2-287-34691-0 Springer Paris Berlin Heidelberg New York
ISBN-13 : 978-2-287-34691-0 Springer Paris Berlin Heidelberg New York

© Springer-Verlag France, Paris 2006
Imprimé en France

Springer-Verlag France est membre du groupe Springer Science + Business Media

Cet ouvrage est soumis au copyright. Tous droits réservés, notamment la reproduction et la représentation, la traduction, la réimpression, l'exposé, la reproduction des illustrations et des tableaux, la transmission par voie d'enregistrement sonore ou visuel, la reproduction par microfilm ou tout autre moyen ainsi que la conservation des banques de données. La loi française sur le copyright du 9 septembre 1965 dans la version en vigueur n'autorise une reproduction intégrale ou partielle que dans certains cas, et en principe moyennant le paiement des droits. Toute représentation, reproduction, contrefaçon ou conservation dans une banque de données par quelque procédé que ce soit est sanctionnée par la loi pénale sur le copyright.

L'utilisation dans cet ouvrage de désignations, dénominations commerciales, marques de fabrique, etc. même sans spécification ne signifie pas que ces termes soient libres de la législation sur les marques de fabrique et la protection des marques et qu'ils puissent être utilisés par chacun.

La maison d'édition décline toute responsabilité quant à l'exactitude des indications de dosage et des modes d'emplois. Dans chaque cas il incombe à l'usager de vérifier les informations données par comparaison à la littérature existante.

SPIN : 117 68111

Maquette de couverture : Jean-François Montmarché

« MÉDECINES D'ASIE - SAVOIRS & PRATIQUES »

Collection dirigée par Guy Mazars

Les médecines asiatiques, comme la médecine chinoise ou les médecines traditionnelles de l'Inde bénéficient d'une reconnaissance et d'un statut officiels dans leurs pays d'origine et suscitent un intérêt croissant dans les pays occidentaux. Elles y sont étudiées depuis longtemps et de plus en plus enseignées et pratiquées là où les législations le permettent.

La collection « Médecines d'Asie – Savoirs & Pratiques » accueille :
– des ouvrages didactiques, sous forme d'abrégés, destinés aux médecins et aux sages-femmes préparant le Diplôme interuniversitaire d'acupuncture, aux enseignants, aux kinésithérapeutes pratiquant les massages chinois, aux praticiens participant à des formations continues, ainsi qu'aux enseignants et aux étudiants intéressés par les médecines asiatiques ;
– des ouvrages de synthèse s'adressant principalement aux enseignants de médecine chinoise, aux chercheurs et aux acupuncteurs, mais aussi, en fonction du sujet traité, à des hospitalo-universitaires, des biologistes, des pharmacologues, des médecins généralistes et spécialistes, des kinésithérapeutes formés aux massages indiens et chinois, des phytothérapeutes. Chacun des volumes de cette série sera consacré à une pathologie, ou à un sujet particulier, défini soit sous l'angle occidental (gynécologie, obstétrique, maladies cardio-vasculaires, etc.), soit sous l'angle des pratiques traditionnelles (Maladies du « vent », Maladies du « Froid »…), soit sous l'angle technique (Phytothérapie, Moxibustion, Auriculothérapie, Massages, etc.) ;
– des ouvrages de références conçus pour les praticiens mais recommandés aussi à tous ceux qui étudient, enseignent et pratiquent des thérapeutiques asiatiques : dictionnaires, atlas, ouvrages de pharmacopée, livres de recettes, traductions de traités médicaux sanskrits, chinois, persans, arabes…

Guy Mazars est historien et anthropologue de la Santé. Ancien Secrétaire général du Centre européen d'Histoire de la médecine (1978-1998) et chercheur à l'Université Louis Pasteur de Strasbourg, il a enseigné à l'École pratique des hautes études, à Paris (Sorbonne, de 1983 à 1998) et dans plusieurs établissements universitaires en France et à l'étranger. Membre correspondant de l'Académie des Sciences de Lyon et Président de la Société européenne d'ethnopharmacologie <http://ethnopharma.free.fr>, il est surtout connu pour ses travaux sur les Médecines et les Pharmacopées traditionnelles de l'Asie. Il a publié notamment *Les médecines de l'Asie* (en collaboration avec P. Huard et J. Bossy, Paris, Seuil, 1978, traduit en espagnol, italien et japonais), *La médecine indienne* (Paris, PUF, 1995, traduit en anglais et en roumain) et de nombreux articles. C'est en 1984 qu'il a fondé la Société des études Ayurvédiques <http://ayurveda.france.free.fr>, dont il est le Président. Il a aussi développé l'enseignement et la recherche en Ethnomédecine à l'Université Marc Bloch de Strasbourg <http://ethnomedecine.free.fr>.

Dans la même collection :
À paraître :
– *L'esprit de l'aiguille. L'apport du Yi Jing à la pratique de l'acupuncture*
Michel Vinogradoff, *septembre 2006*
– *Nez, Gorge, Oreille en médecine traditionnelle chinoise*
Bernard Cygler, *septembre 2006*
– *Auriculothérapie. L'Acupuncture auriculaire selon des élèves directs du Dr Paul Nogier*
Yves Rouxeville, Yunsan Meas et Jean Bossy

Autres ouvrages sur les médecines asiatiques aux Éditions Springer :
Yang Xinrong *(Ed.) Traditional Chinese Medicine. A Manual from A-Z. Symptoms, Therapy and Herbal Remedies,* Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2003, II- 660 p.
Khare CP (Ed.) *Indian Herbal Remedies. Rational Western Therapy, Ayurvedic and Other Traditional Usage, Botany.* With 255 Figures. Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 2004, X-524 p.

Travaux des auteurs

Marc Sapriel

Articles

– Diagnostic et traitements des artérites du membre inférieur par la médecine chinoise : la lettre de Chuzhen n°11 février 2001
– Diagnostic et traitements des phlébites en médecine chinoise : la lettre de Chuzhen n°14 novembre 2001
– Diagnostic et traitements en médecine chinoise de la polyarthrite chronique évolutive : la lettre de Chuzhen n°15 mai 2002
– Résultats prometteurs dans le traitement de la rétinite pigmentaire et la dégénérescence rétinienne en MTC : revue Pefots news janvier 2004, article également disponible en anglais
– Impatiences des membres inférieurs : diagnostic et traitements en médecine chinoise : la lettre de Chuzhen n° 23 juin 2004

Communications

– Diagnostic et traitements de l'hémochromatose génétique selon les principes de la médecine chinoise : communication pour le 1er congrès international sur les médecines traditionnelles, Health and Science University of Mongolia, Ulaan Baatar Mongolie septembre 2004
– Traitements en MTC des séquelles neurologiques liées aux lésions du rachis et à la compression de la moelle épinières. Communication pour le 2e congrès international de MTC à Paris octobre 2005

Patrick Stoltz

Traductions

– 中医基础理论, ∫湖南科学技术出版社, Fondements théoriques de la médecine chinoise, Éditions Chuzhen, Paris 1992, en collaboration avec F. Marquer
– 方剂讲解, 曹希平主, 光明日报出版社, 北京, 1985, Explications du formulaire de pharmacopée, Éditions Chuzhen, Paris 1996

Articles

– 虚损老极病 Les différents stades de la maladie consomptive en médecine chinoise, étude de cas, Lettre de Chuzhen, Paris 2001
– 血证 Les syndromes hémorragiques en médecine chinoise, étude de cas : la maladie de Rendu Osler ou télangiectasie hémorragique familiale, Lettre de Chuzhen, Paris 2003, Journal du Pefots, Amsterdam 2003 pour la version anglaise

– Le syndrome dyspnéique en médecine chinoise et les affections pulmonaires chroniques dégénératives, Journal de médecine chinoise traditionnelle, édition française du 中医杂志, Paris 2005

Communications

– Médecine traditionnelle chinoise et infertilité, une observation clinique sur 45 cas. Communication au deuxième congrès de la Fédération mondiale des sociétés de médecine chinoise, Paris octobre 2005
– Scientific paradigm and traditional medicine: the traditional Chinese medicine issue. Second International Conference of Mongolian traditional medicine, Health and Science University of Mongolia, Ulaan Baatar, Mongolia, septembre 2006.

Préface

Les médecines traditionnelles de l'Asie constituent des gisements encore insuffisamment explorés et exploités de savoirs et de pratiques sur la santé et les maladies. En Occident, certaines de ces médecines sont aujourd'hui assez bien connues, en particulier celles de la Chine et de l'Inde. Leurs pharmacopées représentent les fruits d'une très longue activité d'observations, de spéculations et d'expériences qui ont abouti à la sélection de milliers de substances naturelles. En Inde et en Chine, ce processus s'est étendu sur plus de deux millénaires.

Ce sont ces pharmacopées dont l'étude peut être la plus fructueuse car ce sont celles sur lesquelles nous disposons de la documentation la plus étendue (plus de 12000 textes pour la seule médecine chinoise selon une estimation récente) et des informations les plus sûres. Leur exploration offre donc tous les avantages et toutes les garanties qui résultent de l'existence d'une longue tradition à la fois savante et pratique bien établie, qui utilise, parfois depuis des siècles, un grand nombre de préparations d'efficacité constatée, et qui connaît dans quels cas et dans quelles conditions ces préparations doivent être employées.

Les substances naturelles utilisées pour l'élaboration de ces préparations ont déjà fait l'objet de nombreuses investigations, mais les préparations en question n'ont pas encore été étudiées scientifiquement. En effet, il s'agit de remèdes aux formules généralement très compliquées, combinant souvent plusieurs dizaines d'ingrédients avec diverses modalités d'extraction et de concentration des substances médicinales à l'aide de solvants variés. De plus, une même préparation peut être utilisée contre des affections très différentes.

Cette complexité et cette polyvalence ne facilitent pas la détermination des principes actifs de tels remèdes par les méthodes de la pharmacologie moderne. En Inde et en Chine, comme dans d'autres pays d'Asie, beaucoup de ces remèdes ancestraux sont aujourd'hui produits, suivant des recettes vieilles parfois de plusieurs siècles, et commercialisés à grande échelle par des firmes spécialisées. Ces « spécialités » ont commencé à se répandre en Amérique et en Europe, notamment en Allemagne, en Italie et en France où il est actuellement possible de se procurer, via *Internet*, des « médicaments » asiatiques, sans assurance quant à l'authenticité, l'innocuité et l'efficacité de tels remèdes.

Beaucoup de ces « médicaments » ont déjà fait l'objet, dans leurs pays d'origine, d'études cliniques qui ont conclu à leur efficacité. Mais comment en déterminer les constituants actifs lorsqu'on sait que certains mélanges possèdent des propriétés différentes de celles des ingrédients utilisés, ou présentent une activité supérieure à celle connue de leur constituant principal, par suite de phénomènes de synergie ou pour

d'autres raisons ? Doit-on priver des malades de ces médicaments tant que la science moderne n'en aura pas isolé les « principes actifs » ?

En Inde, la plus répandue des médecines traditionnelles, la plus célèbre aussi, est celle qui se réclame de l'Ayurveda, le « Savoir (*veda*) sur la longévité (*âyur*) », un système médical antique dont les principales théories étaient déjà fixées il y a plus de deux millénaires. Parmi les médicaments préconisés par l'Ayurveda, ceux à base de plantes sont les plus nombreux. Au cours des siècles, la médecine ayurvédique a utilisé plus de 3 000 espèces végétales dont un bon millier entrent encore, sous des formes diverses, dans la composition des remèdes prescrits de nos jours. On note aussi l'emploi d'un certain nombre de substances d'origine animale ou minérale.

La médecine traditionnelle chinoise possède aussi une importante pharmacopée qui, aujourd'hui encore, est utilisée à une large échelle et constitue l'essentiel de son arsenal thérapeutique. Dans ce domaine, les observations et les connaissances accumulées par les Chinois pendant des millénaires nous ont été transmises dans de volumineuses Matières Médicales, les *Ben cao*. Le *Zhong yao da ci dian* ou *Grand Dictionnaire de la matière médicale chinoise* répertorie 4 773 plantes, 740 produits d'origine animale et 82 d'origine minérale.

Toutes ces substances naturelles ont servi à la confection de milliers de remèdes aux formules souvent très complexes. Cette complexité des compositions s'explique à la fois par les conceptions pathogéniques de ces médecines savantes, par la complexité des cas à traiter et par le souci de combiner les différents ingrédients de manière à contrebalancer, accroître ou prolonger les effets des uns par les propriétés des autres, à les rendre plus efficaces ou mieux tolérés.

En revanche, les médecines traditionnelles d'Asie du Sud-Est ont éveillé moins d'intérêt jusqu'à ces dernières années. Il y a plusieurs raisons à cela. En premier lieu, le succès et la large diffusion des médecines chinoise et indienne ont occulté ou largement influencé les traditions thérapeutiques locales. On a pu considérer que ces dernières manquaient d'originalité et qu'elles n'étaient fondées que sur des emprunts à l'Inde ou à la Chine. À cela s'ajoutent des difficultés d'accès au terrain et aux sources documentaires dans certaines contrées d'Asie du Sud-Est.

De toutes les médecines traditionnelles d'Asie du Sud-Est celle des Birmans reste peut être la moins connue. On sait que la médecine indienne a été introduite très tôt en Birmanie et qu'il existe une littérature assez abondante en langue birmane sur la médecine traditionnelle. À côté des documents anciens peu étudiés jusqu'ici, il existe plusieurs ouvrages récents publiés à partir des années 1960. Tous ces ouvrages sont en birman. Certains d'entre eux sont des ouvrages de phytothérapie pour le grand public. D'autres ont un caractère plus scientifique. Ils indiquent pour chaque plante le nom birman et le nom latin de la nomenclature botanique ainsi que la famille, la description de la plante et ses caractéristiques (*gun* = sanskrit, *guna*), en particulier sa saveur (*yasa* = sanskrit, *rasa*), ses qualités thermiques (plante chaude/froide)... Ce qui traduit bien l'influence exercée par la médecine ayurvédique de l'Inde.

La médecine traditionnelle du Laos nous est connue par des sources manuscrites insuffisamment étudiées jusqu'ici, par des travaux d'ethnomédecine sur les pratiques des guérisseurs laotiens, et par des recherches ethnobotaniques sur les plantes du

Laos. Dans l'ancien Siam (aujourd'hui la Thaïlande), où la médecine a subi la double influence de l'Inde et de la Chine, les méthodes ayurvédiques de l'Inde ont concurrencé la médecine chinoise. Il existe un certain nombre de traités médicaux anciens en siamois. Cette littérature a été assez peu exploitée et les travaux sur la médecine traditionnelle thaïlandaise sont dispersés. Mais la pharmacopée locale utilise à peu près les mêmes ressources que les médecines traditionnelles des pays voisins.

La médecine traditionnelle des Khmers a été très marquée elle aussi par l'influence de l'Ayurveda. Au Cambodge ont été retrouvées des stèles de fondation d'hôpitaux qui témoignent du développement de l'assistance médicale sous le règne du roi bouddhiste Jayavarman VII (1181-1218).

La médecine traditionnelle du Viêt-Nam est d'inspiration chinoise. C'est surtout Lan-Ong (1720-1791), dont l'œuvre n'a été rassemblée et imprimée qu'en 1866, qui est considéré comme le plus grand médecin du Viêt-Nam. Il a compilé une Encyclopédie médicale en 66 livres rééditée en 1973. Cette oeuvre nous livre un tableau fidèle de ce qu'était la médecine viêtnamienne avant l'introduction de la médecine occidentale. Aujourd'hui, l'un des ouvrages viêtnamiens le plus récent et le plus complet est celui de Dô-Tât-Loi intitulé *Nhung Cây Thuôc Va Vi Thuôc Viêt Nam* (Les plantes médicinales et les drogues du Viêt-Nam).

Les populations de la Malaisie et de l'Indonésie font aussi un large usage de remèdes traditionnels ancestraux. Ils sont le plus généralement prescrits sous forme de préparations appelées *jamu*. Ces préparations à base de plantes médicinales peuvent parfois contenir des ingrédients d'origine minérale ou animale. Leur production industrielle remonte au début du XX^{e} siècle. En 1975, le Ministère indonésien de la Santé a établi une Direction de l'administration des remèdes traditionnels pour contrôler la production des *jamu*. Ils sont actuellement produits et commercialisés à grande échelle et sont devenus très populaires.

En Asie Orientale, les pharmacopées traditionnelles de la Corée et du Japon doivent beaucoup à la médecine chinoise. La médecine traditionnelle coréenne est très proche de celle qui se pratique en Chine et utilise également des insectes. La pharmacopée de Corée du Sud recense 19 arthropodes terrestres ou produits issus d'arthropodes, mais en réalité un plus grand nombre d'espèces sont actuellement employées. Beaucoup sont d'ailleurs importées de Chine. Pour donner un exemple, de 1989 à 1992, la quantité de scorpions importés est passée de 7 115 kg à 14 635 kg. Quant aux médecines et aux pharmacopées du Tibet et de la Haute-Asie, elles ont fait aussi de larges emprunts à celles de l'Inde et de la Chine.

Cet ouvrage d'introduction à la médecine traditionnelle chinoise ouvre une collection qui accueillera des abrégés, des ouvrages de synthèse et de référence destinés aux enseignants-chercheurs et aux étudiants dans de nombreuses disciplines biomédicales. Les éditions Springer-Verlag rendent un grand service à la recherche et à l'enseignement en acceptant de les éditer. Qu'elles en soient remerciées ici ainsi que sa sympathique équipe qui a participé à la réalisation du projet : Nathalie Huilleret, qui en a été l'initiatrice, Nathalie L'Horset-Poulain, Sophie Guillemot et Karine Pech.

Écrire, après tant d'autres, une présentation de la médecine chinoise qui renouvelle le sujet est un pari difficile que les auteurs ont gagné. Leur ouvrage apporte en

effet un nouvel éclairage sur les notions fondamentales qui constituent le socle de l'édifice conceptuel de cette médecine comme l'énergie, le yin-yang et les cinq mouvements.

Puisant directement aux sources chinoises, abondamment citées dans le texte, Marc Sapriel et Patrick Stoltz mettent en lumière à la fois le bourgeonnement des conceptions de la communauté des médecins durant les siècles de son histoire (bourgeonnement qui peut donner l'impression d'une médecine hétéroclite voire confuse) et la rigueur sous-jacente des concepts fondamentaux et de l'explication du monde qui émerge des notions issues des écrits fondateurs.

Cette introduction, qui devrait faire date, s'adresse avant tout aux lecteurs qui recherchent une présentation documentée des notions fondamentales que nos deux auteurs restituent, aussi fidèlement que possible, dans un langage accessible, évitant l'écueil des extrapolations et des interprétations exotiques propres à l'énergétique occidentale.

La conception de la collection elle-même a une longue histoire qui remonte à la publication de notre livre sur *Les Médecines de l'Asie* (en collaboration avec Pierre Huard et Jean Bossy, Paris, Éditions du Seuil, 1978). Je suis reconnaissant à tous ceux qui m'ont encouragé ou soutenu dans cette entreprise, à commencer par mes collègues et amis, le Professeur Jean Bossy, qui a tant fait pour l'introduction de l'enseignement de l'acupuncture dans les facultés de médecine, le Professeur Jacques Fleurentin avec lequel nous avons fondé la Société française d'Ethnopharmacologie puis la Société européenne d'Ethnopharmacologie, Ekkehard Schröder, Rédacteur en chef du journal de la Société allemande d'Ethnomédecine, le Professeur Armin Prinz, Directeur du Département d'Ethnomédecine de l'Université de Vienne (Autriche), le professeur Antonio Guerci de l'Université de Gênes (Italie), le Professeur J.-L. Fresquet-Febrer de l'Université de Valence (Espagne), le Docteur Paul Goetz, Rédacteur en chef de la revue *Phytothérapie* (Éditions Springer) et, *last but not least*, le Docteur Christian Rempp, Président du Collège français d'acupuncture, qui a été le premier à m'apporter son soutien et qui assurera la direction de plusieurs ouvrages de synthèse dans la collection.

Professeur Guy Mazars

Président de la Société européenne d'Ethnopharmacologie

Avant-propos

Ainsi que son titre l'indique, cette *Introduction à la médecine chinoise*[1] ne prétend pas à l'exhaustivité. Elle présente simplement la médecine chinoise telle qu'elle nous a été enseignée par des médecins chinois, qui de lignée familiale ayant quitté la Chine en 1949, qui formés entre 1911 et 1949 par la transmission de maître à disciple et ayant intégré par la suite le système hospitalier postrévolutionnaire, qui issus du système universitaire de RPC[2] mis en place à partir de 1949, tant en Chine qu'en Occident[3], et ce que nous en avons compris à travers trente années d'étude et de pratique. Dépourvue d'intention ethnographique ou anthropologique, elle ne vise pas à l'objectivité[4]. Les opinions et les conclusions sur ce que sont la médecine chinoise et la vision de son devenir présentées ici n'engagent que les auteurs. D'autres, ayant eu des enseignements et des expériences différents, peuvent aboutir à des conclusions pertinentes et relativement, sinon totalement, éloignées des nôtres[5].

La lecture des textes canoniques peut laisser au lecteur occidental érudit ou scientifique une impression de confusion susceptible de l'amener presque inévitablement à tirer la conclusion que la médecine chinoise s'appuie sur une juxtaposition d'idées si contradictoires et confuses qu'il semble presque miraculeux qu'elle puisse avoir une quelconque capacité descriptive et opérative. À cet égard, le *Neijing* est caractéristique d'une compilation de textes écrits à différentes époques et restituant des idées d'apparence parfois contradictoire[6]. La pédagogie traditionnelle incluait une mémorisation absolue des textes et des exercices d'analyse de texte visant à en extraire toutes les informations se rapportant à un sujet donné et inversement à citer toutes les sources se rapportant à un sujet particulier[7]. Qu'en est-il réellement ? Cette fragmentation et cette dissémination des notions dans les textes[8] dont la logique nous échappe quelque peu obéissent-elles à des normes culturelles implicites ? Sont-elles la conséquence du mode d'édition d'alors fondé exclusivement sur la copie manuscrite ? Sont-elles le reflet de la multiplicité des conceptions et de l'absence de consensus et de formalisation à ces époques ? Ou sont-elles simplement indicatives de la confusion ou de l'aspect rudimentaire des idées des rédacteurs originaux sur le monde, le corps humain, sa physiologie et sa pathologie, comme les ouvrages occidentaux d'histoire de la médecine le concluent régulièrement[9] ? Il est certes loisible d'entretenir à ce sujet diverses opinions. La consultation de la littérature ultérieure révèle cependant un processus continu à travers les siècles de remise en ordre, d'explicitation, de développement et de discussion des notions initiales sans que leur efficacité descriptive ou explicative ait été réellement remise en cause. La raison peut en être la force du respect des ancêtres et de la tradition caractéristique de la culture chinoise ou tout simplement l'efficacité de ces notions. Quoi qu'il en soit, la médecine chinoise existe

depuis au moins 2 500 ans sur les bases conceptuelles présentées dans cet ouvrage, et ne semble pas être tombée en désuétude du fait de son inefficacité, bien au contraire.

Par ailleurs, le processus de scientifisation[10] en marche depuis la révolution communiste, et qui semble culminer aujourd'hui, est avant tout la conséquence de choix politiques et de l'influence que les médecins de formation occidentale ont acquis depuis longtemps[11] dans les structures décisionnelles. L'absence de tout contrôle sur la pertinence ou la comparaison de l'efficacité des nouvelles pratiques avec les anciennes ne permet pas de savoir si cette démarche constitue un progrès réel pour la médecine pratiquée en Chine aujourd'hui ou simplement une étape dans un processus annoncé de dissolution de la médecine chinoise dans la médecine occidentale.

La structuration des services des hôpitaux de médecine chinoise, calquée sur l'organisation par spécialité des services des hôpitaux de médecine occidentale depuis la Révolution dans le cadre du mouvement de rationalisation et de modernisation de l'exercice de la médecine chinoise, a pu apporter un bénéfice dans la pratique, en particulier avec l'apparition des outils de l'imagerie médicale et de l'analyse des données biologiques permettant d'objectiver les effets des traitements. Inversement, cette organisation fondée uniquement sur des décisions politiques et l'influence de la communauté des médecins formés à l'occidentale siégeant dans les organismes *ad hoc,* et non sur une étude rationnelle de l'utilité et des gains de cette organisation[12], a pu avoir des effets pervers sur la pratique traditionnelle, dans la mise en œuvre des outils de réflexion et l'application de certains traitements[13].

Le même constat a pu être fait lors du dernier congrès sur les médecines traditionnelles asiatiques qui s'est tenu en Mongolie, en septembre 2004. Les médecins traditionnels mongols sont également confrontés à un mouvement de scientifisation qui consiste essentiellement à conformer les savoirs et les pratiques de la médecine tibéto-mongole aux savoirs et aux pratiques de la médecine occidentale sans aucune réflexion préalable sur l'utilité et l'efficacité d'une telle approche. Les communications présentées ont dû passer sous les fourches Caudines des critères du modernisme scientifique ambiant sans que soit questionnée la capacité de l'approche scientifique occidentale à comprendre ou à évaluer les connaissances et les pratiques traditionnelles.

Par ailleurs, on a pu constater en Occident et en Chine que l'emploi des plantes médicinales chinoises hors du cadre conceptuel et de leurs indications traditionnelles était source d'accidents, en particulier lorsqu'elles étaient prescrites en association avec des molécules de la pharmacopée occidentale[14]. L'application de théories étrangères à l'utilisation des produits médicinaux traditionnels et le détournement de ceux-ci vers d'autres systèmes de référence est au minimum source de confusion, et peut conduire au pire[15]. S'il est bien sûr indispensable de passer les savoirs et les pratiques de la médecine chinoise au crible de l'interrogation épistémologique[16], il nous paraît tout aussi vital que cela se fasse dans un cadre éthique et méthodologique restant à définir, pour une approche scientifique qui, respectant le génie propre et les particularités des pensées autres, évite le pillage des savoirs ancestraux.

La première partie offre un bref survol historique des médecines qui furent à un moment ou à un autre contemporaines de la médecine chinoise. Il nous a semblé nécessaire, car le discours que ces médecines donnent à entendre dans les documents

parvenus jusqu'à nous sonne souvent de manière familière aux oreilles du praticien de médecine chinoise ou en tout cas n'a pas le caractère primitif, étrange et éloigné qu'il peut avoir aux yeux du praticien de médecine moderne. L'étude de l'histoire de la médecine humaine ne devrait pas, nous semble-t-il, se réduire à l'histoire de la médecine gréco-romaine et à son prolongement dans la médecine occidentale, tant il apparaît maintenant établi que différentes visions ontologiques, physiologiques et cliniques peuvent se révéler opérantes à des niveaux d'efficacité relativement proches dans un grand nombre de pathologies.

La deuxième partie aborde le noyau du corpus théorique, ainsi que la physiologie. Elle présente tout d'abord les concepts philosophiques constituant ce que l'on pourrait appeler la métaphysique de la médecine chinoise. Ces concepts sont issus d'ouvrages rédigés ou compilés dans leur immense majorité entre les V^e^ et I^e^ siècles avant notre comput, dont le *Huangdi Neijing,* ouvrage considéré comme véritablement fondateur de la médecine chinoise et faisant partie des ouvrages canoniques[17]. La compréhension de ces notions et de ce qu'elles représentent pour la physiologie, l'étiologie et la pathologie est essentielle autant pour l'érudit que pour le clinicien, bien qu'il apparaisse possible à certains de s'en dispenser pour aborder la médecine chinoise. Mais, si ces notions forment le substrat, la base conceptuelle sur laquelle se construit le reste de l'édifice théorique, elles ne peuvent pas et ne doivent pas constituer le seul outil du clinicien, car, embrassant un champ trop vaste, elles ne permettent pas à elles seules de descendre dans la réalité physique de l'organisme et de sa pathologie avec le degré de précision nécessaire pour élaborer un traitement[18].

Cette seconde partie aborde enfin la physiologie proprement dite. Les ouvrages didactiques présentent habituellement la physiologie des systèmes fonctionnels et de leur structure émergée, le système des méridiens, ainsi que la physiologie de l'énergie, du sang et des fluides organiques. Nous l'avons augmentée d'une rapide présentation de l'embryogenèse et de la formation et du fonctionnement de l'esprit, deux aspects de la physiologie qui semblent souvent absents ou difficiles à trouver sous une forme ordonnée dans ces ouvrages.

Enfin, le lecteur voudra bien nous pardonner les manques et les erreurs inévitables qu'il ne manquera pas d'identifier, et de nous signaler.

Notes de lecture

Dans le présent ouvrage, la description de l'activité physiologique envisagée par la médecine chinoise est abordée à travers une vision résolument systémique, considérant que la majeure partie du discours médical traditionnel concernant les « organes » et les « viscères » relève plus d'une description de systèmes que d'une description de structures organiques au sens biomédical du terme. Dans cette optique, lorsque la médecine chinoise parle selon nous du système fonctionnel plutôt que de l'organe éponyme, le nom du système est composé avec une capitale initiale. Lorsqu'il s'agit de l'organe lui-même, le nom est composé avec une initiale minuscule.

La structure du chapitre sur la physiologie des systèmes fonctionnels (脏象, *zàng-xiàng* ou manifestations visibles des systèmes) a été modifiée dans le souci de présenter la logique des interrelations des systèmes. Depuis la mise en place de l'enseignement universitaire systématique, cette description des systèmes est présentée selon une logique anatomique globale suivant la succession des Foyers[1] du haut vers le bas du tronc.

Nous avons choisi de classer les systèmes organiques fonctionnels selon la séquence des cinq mouvements, dont l'intrication semble couler de source lorsqu'elle est ainsi présentée. Ce classement permet en outre de rajouter dans une suite logique les relations entre organes, les liens entre organe et viscère associés dans la relation superficie-profondeur, ainsi que les rapports des viscères entre eux. Le Triple Réchauffeur trouve sa place après la description du système fonctionnel de la Vésicule Biliaire en raison de la relation étroite qu'entretiennent ces deux systèmes viscéraux dans la division du *Shaoyang*[2].

Par ailleurs, le discours traditionnel sur la description des systèmes, de leurs fonctions et de leur structure utilise de manière récurrente les caractères 主, 生, 合 et 藏[3]. Utilisé dans les énoncés en rapport avec les systèmes fonctionnels dans sa forme verbale, le premier signifie[4] « être responsable de, être en charge de, administrer, régir ou gouverner » et dans sa forme nominale « souverain, monarque ». Dans l'expression 心主血脉, par exemple, et dans toutes les expressions de la forme « nom de système » + 主 + « groupe nominal » désignant une structure ou une fonction, il signifie que la structure ou la fonction que désigne le groupe nominal, ici les vaisseaux sanguins, fait partie du système, dans notre exemple, le Cœur, impliquant que l'activité physiologique de cette structure ou de cette fonction dépend de ou constitue une des fonctions de ce système, et que tout dysfonctionnement de cette structure ou de cette fonction est caractéristique d'un dysfonctionnement du système. Pour ces formes syntaxiques,

nous conserverons la traduction littérale « le Cœur régit les vaisseaux », « gouverne », ou « administre », prise dans le sens indiqué ci-dessus.

De la même manière, le deuxième caractère employé dans un énoncé en rapport avec un système fonctionnel signifie[5] généralement « nourrir ». Dans l'expression, 肝生筋 par exemple, et dans toutes les expressions de la forme « nom de système » + 生 + « groupe nominal » désignant un tissu ou une structure, ce caractère signifie que le tissu ou la structure en question appartient au système fonctionnel d'une part, et d'autre part est produit ou entretenu par l'activité de ce système et peut donc en affecter l'état par une consommation excessive de ressources ou voir son état se dégrader si les ressources fournies par le système sont insuffisantes. Dans notre exemple, et d'une manière générale, ce caractère sera rendu de manière littérale par « donner naissance à », « engendrer » ou « produire ». Ainsi, cette expression sera traduite par « le Foie donne naissance, engendre ou produit les tendons », et la forme générale par « nom de système » + « donne naissance à, engendre ou produit » + « groupe nominal ».

Le troisième caractère, apparaissant dans un énoncé en rapport avec un système fonctionnel et un tissu ou une structure, signifie[6] généralement « coordonner » ou « collaborer », dans sa forme verbale, mais également « approprié » ou « assorti », comme adjectif. L'expression 合皮毛肺, par exemple, signifie que la peau et les poils procèdent de la structure du système fonctionnel du Poumon, que leur état dépend de l'état fonctionnel de celui-ci et qu'ils peuvent manifester ses dysfonctionnements, comme le ferait une balise. Les expressions de la forme « nom de système » + 合[7]+ « groupe nominal » désignant un tissu ou une structure impliquent que ce tissu ou cette structure font partie de la structure du système fonctionnel, que leur état dépend de celui du système et qu'ils peuvent en refléter les dysfonctionnements.

Une autre des différences de signification patentes entre les deux derniers caractères, 生 et 合, est que le premier se rencontre principalement dans des énoncés en rapport avec des tissus ou des structures situés dans la profondeur de l'organisme (tendons, sang, etc.) et le second, en rapport avec des tissus ou des structures en général émergés au niveau de la superficie (peau et poil, bouche, lèvres, etc.) ; les vaisseaux constituant dans ce dernier cas une exception (7), car ils appartiennent à la fois aux tissus profonds avec le système vasculaire central et aux tissus émergés avec le système vasculaire périphérique qui participe de l'état de la carnation.

Enfin, lorsque le dernier caractère se rencontre dans une forme syntaxique similaire telle que, 脾藏意, soit « nom de système » + 藏[8]+ « groupe nominal » désignant une structure de nature fluide, tangible[9] ou intangible[10], il signifie[11] « mettre en réserve », « conserver », « garder », « abriter ». Cet exemple signifie « la Rate conserve ou garde ou stocke le principe d'idéation ». C'est la traduction que nous conserverons pour signifier que cet aspect de l'activité mentale fait partie de l'activité fonctionnelle de la Rate, dépend du bon fonctionnement de ce système et peut affecter celui-ci par ses dysfonctionnements.

Sommaire

Travaux des auteurs VII
Préface IX
Avant-propos XIII
Notes de lecture XVII
PREMIÈRE PARTIE
Survol historique 3
Introduction 3
Brève histoire comparée des pensées médicales 4
Préhistoire 4
La médecine mésopotamienne 5
La médecine égyptienne 6
La médecine grecque 7
La médecine romaine 9
La médecine arabo-islamique 11
La médecine hébraïque 12
La médecine ayurvédique et la médecine tibéto-mongole. 14
Histoire et développement de la médecine chinoise 16
Éléments d'une étude comparative des pensées médicales 41
DEUXIÈME PARTIE
Corpus théorique, physiologie 45
Introduction 45
La théorie de l'énergie quintessenciée 47
Nature et propriétés de la quintessence 47
Nature et propriétés de l'énergie 48
La théorie du yin et du yang 48
Le yin et le yang sont opposés 51

Le yin et le yang s'engendrent mutuellement 52
Sans le yang, le yin ne peut être transformé 53
Sans le yin, le yang ne peut être engendré. 53
Croissance et décroissance du yin et du yang 54
Mutation réciproque du yin et du yang 55
Application à l'anatomie humaine 56
Classement des fonctions physiologiques selon le yin et le yang. 57
Application à la pathologie et à son éducation 57
L'excès de yin ou de yang 58
L'insuffisance du yin ou du yang. 58
Transformation du yin et du yang 60
Application de la théorie du yin et du yang au diagnostic des pathologies 60
Application à la préservation de la vie et à la prévention de la maladie. 61
Application au traitement 61
Principe de traitement en cas d'excès du yin ou du yang. 61
Principe de traitement en cas d'insuffisance du yin ou du yang 62
Classification des produits médicinaux selon leur nature 63

Le cycle des cinq mouvements 63
Principe du cycle des cinq mouvements 64
Applications de la théorie des cinq mouvements 65
Lois de production et de régulation dans la théorie des cinq mouvements . . . 66
Les fonctions physiologiques 67

Physiologie 68
Éléments de l'embryogenèse dans la théorie médicale chinoise. 68
Les Trois Joyaux. 73
Formation et fonctionnement de l'esprit dans la théorie médicale chinoise. 73

Physiologie des systèmes fonctionnels organiques et viscéraux 78
Introduction. 78
Le Foie 81
La Vésicule Biliaire 87
Le Triple Réchauffeur 89
Le Cœur et le Péricarde 91
Le Péricarde 100

L'Intestin Grêle 101
La Rate..... 102
L'Estomac..... 106
Le Poumon..... 110
Le Gros Intestin..... 120
Le Rein..... 122
la Porte de vie, 命门 *Mìngmén*..... 131
La Vessie..... 133
Les six viscères particuliers..... 134
Le cerveau 135
Les moelles..... 136
Les os 138
Les vaisseaux..... 138
L'utérus, en annexe : la chambre du sperme 140

Physiologie de l'énergie, du sang et des fluides..... 140
Physiologie de l'énergie..... 142
Classification et distribution des différentes formes de l'énergie..... 149
Physiologie du sang..... 155
Physiologie des fluides organiques 158

Physiologie des méridiens..... 165
Concept de méridien et structure du système des méridiens..... 166
Les méridiens..... 170
Étude détaillée..... 173
Les huit méridiens particuliers..... 181
Fonctions physiologiques des méridiens et de leurs collatéraux 186
Applications de la théorie des méridiens 188

NOTES 193

Bibliographie 257
Sources originales 257
Sources secondaires..... 259
Ouvrages de référence 260

PREMIÈRE PARTIE

Survol historique

Introduction

Les pratiques médicales, au sens large du terme, ne ressortissant pas du paradigme scientifique biomédical élaboré en Occident surtout depuis le XIXe siècle, sont habituellement rassemblées dans le groupe des « médecines traditionnelles » et, de ce fait, se trouvent réduites à une catégorisation dépourvue de signification réelle.

Pour F. Meyer, l'opposition faite entre médecine traditionnelle et médecine moderne conduit fréquemment à opposer un caractère passéiste, figé et minoritaire (ou régressif) qui serait intrinsèque de la première, à un caractère créatif, dynamique et majoritaire (ou progressif) qui serait inhérent à la seconde. Ainsi « Charles Lichtenthaeler va jusqu'à grouper dans son *Histoire de la médecine* les médecines chinoise et indienne sous le vocable médecines archaïques au même titre que les médecines égyptienne, mésopotamienne et préhippocratique. Dans son volumineux ouvrage de 596 pages bien documenté, il consacre exactement 18 lignes à l'Asie[1]. » De manière similaire, Roger Dachez dans son *Histoire de la médecine* exile les médecines chinoise, indienne et précolombienne dans les limbes de l'histoire en 7 lignes (sur 612 pages) au motif qu'elles « n'eurent jamais d'influence sensible sur le développement de la médecine occidentale[2] ». Ces auteurs, écrivant l'histoire de la médecine occidentale moderne pensent écrire l'histoire de la médecine humaine, ce que le titre de leur ouvrage restitue bien, marquant de ce fait un parti pris ethnocentrique que l'ouvrage collectif dirigé par M.D. Grmek, par exemple, a su éviter[3]. Par ailleurs, l'influence des médecines asiatiques sur la médecine grecque et, plus tard, sur la médecine arabe n'est plus à démontrer. Ainsi, par exemple, dès avant Alexandre le Grand (entre –600 et –330), les contacts entre la Grèce et l'Inde à travers l'Empire perse achéménide et, plus tard, les relations de Pline et de Dioscoride (au Ier siècle de notre ère). Au VIIe siècle au Tibet, des médecins indien, chinois et byzantin ont travaillé ensemble à la cour du roi Srong-btsan-Sgam-po et y ont produit un texte de synthèse. Aux VIIIe et IXe siècles, des médecins iraniens et turcs, en particulier, ont également officié à la cour des rois tibétains[4]. Il existe par ailleurs des documents attestant les communications entre Orient lointain et Orient proche aux périodes historiques plus récentes[5]. On ne peut manquer de penser, en outre, que les médecins byzantins ayant travaillé au Tibet ou leurs élèves ont eu l'occasion de restituer vers l'Occident des savoirs acquis à ces occasions.

La médecine chinoise traditionnelle fait partie du groupe des médecines savantes au même titre que la médecine occidentale, la médecine ayurvédique, la médecine

tibéto-mongole et les médecines arabes et yunani (ou unani, c'est-à-dire médecine ionienne). Sont dites savantes, les médecines présentant une structure interne formelle dotée d'un corpus théorique et clinique descriptif et explicatif du corps humain et de sa pathologie, dont l'enseignement et la pratique sont institutionnalisés, et « fondés, dans leur théorie et leur pratique, sur une littérature jalonnant une tradition ancienne ininterrompue dont les praticiens se reconnaissent les héritiers en raison de l'enseignement qu'ils ont reçu[6]. » Ce dernier point constitue également l'un des caractères d'une médecine traditionnelle. Cette dernière est en outre une médecine vivante trouvant son origine dans l'Antiquité au moins et dont la pratique s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui en s'adaptant à l'évolution des pathologies et en utilisant sans rupture majeure les outils diagnostiques et thérapeutiques forgés et améliorés au cours du temps. Ces théories et ces outils étant généralement spécifiques de la géographie, de la culture, de la pratique sociale et des conceptions ontologiques de la civilisation qui leur a donné naissance, ils ne sont pas directement transposables dans une culture qui leur serait étrangère sur tous ces points. *A fortiori,* un questionnement épistémologique qui nierait cette spécificité ne pourrait déboucher que sur une incompréhension.

Brève histoire comparée des pensées médicales

Préhistoire

Paléolithique

Nous disposons de peu de données médicales sur le paléolithique (avant –12000), elles sont surtout obtenues à partir des momies et des squelettes. On note quelques pathologies non traitées (méningiome chez un enfant au paléolithique inférieur, déformation congénitale de la hanche, et surtout fractures diverses).

Mésolithique et néolithique

Au mésolithique (–12000 à –6000), peu de données également, plus de données au néolithique (entre –6000 et –2500), les témoignages osseux fournissent une information sur les pathologies (luxations, fractures, maladies congénitales et de croissance) et sur les thérapeutiques (immobilisation sans réduction en cas de fracture, mobilisation des articulations en cas d'affection chronique, trépanation – en cas de traumatisme, mais également de pathologie cérébrale comme les lésions tuberculeuses [Vallée du Petit Morin]). Certains éléments évoquent une activité de recherche et d'étude (seconde trépanation plus rudimentaire suivant une première montrant une cicatrisation ou trépanation sur un bovidé).

Tatouages « thérapeutiques ? » sur Ötzi, l'« homme des glaces », sur la zone de points d'acuponcture et présence de plantes médicinales dans son sac[7].

Statuette féminine de Grimaldi (Ligurie) présentant un goitre.

La médecine mésopotamienne

L'histoire de la médecine mésopotamienne couvre celle des civilisations du Croissant fertile, entre Tigre et Euphrate, d'Ur, patrie d'Abraham, jusqu'à Ninive, cité assyrienne entre la fin du IVe millénaire et le milieu du VIe siècle avant notre ère, soit environ 3 500 ans. Elle est partiellement contemporaine des médecines égyptienne et chinoise. L'épigraphie des tablettes nous livre une grande quantité d'informations tant juridiques, littéraires ou épistolaires que techniques (listes et répertoires botaniques, formulaires, recueils thérapeutiques, traités de diagnostic et de pronostic) sur les conditions de l'exercice de la médecine. La médecine à ces époques semble être autant le fait du médecin que du thaumaturge. Le médecin recourt aux remèdes sous des formes officinales variées (cataplasmes, suppositoires, poudres, potions, huiles médicinales, etc.) administrés de différentes façons (applications, absorption par voie orale, frictions, bains, fumigations, instillations, insufflations, etc.) parfois accompagnés d'incantations. Le thaumaturge a recours au rituel (nettoyage rituel, figurines, amulettes, etc.) et à l'incantation.

La médecine mésopotamienne s'appuie sur des listes de symptômes conduisant à nommer la maladie ou l'organe malade. Les causes sont généralement identifiées comme surnaturelles par le mage, les textes médicaux évoquant rarement une étiologie spécifique. Un des facteurs étiologiques (non surnaturels) le plus fréquemment évoqué est appelé « vent », mais l'on rencontre également la notion d'atteinte de chaleur ou de sécheresse. Un élément de pathogénie régulièrement cité est le feu (de l'estomac, en particulier). L'examen clinique comprend l'interrogatoire qui vise souvent mais pas uniquement à identifier l'origine de l'impureté qui cause la maladie (viol d'un tabou comportemental, social ou religieux par exemple ou exposition aux rigueurs du climat ou absorption d'aliments impropres), ainsi que l'examen du pouls, des urines et des selles, l'appréciation de la température corporelle, de l'odeur de l'haleine, etc. La divination médicale constitue un aspect majeur du processus diagnostique et pronostique (hépatoscopie, notamment).

La pharmacopée mésopotamienne recense plus de deux cent cinquante plantes, cent vingt substances d'origine minérale (sel, salpêtre, alun, soufre, orpiment, chaux, bitume, sulfates de cuivre ou d'antimoine, etc.) et plus d'une centaine d'origine animale (viscères, écailles, insectes, excréments, etc.).

Les textes découverts jusqu'ici ne permettent pas de mettre en évidence une théorie médicale construite proposant une explication des processus étiopathogéniques ou physiologiques. Certaines descriptions de tableaux cliniques cependant recoupent largement les descriptions rencontrées en médecine chinoise ou en médecine moderne (ictère, tuberculose, toux, etc.).

La médecine égyptienne

Surgissant en quelques décennies vers le milieu du IVe millénaire de la fusion de petites principautés rivales, l'empire unifié d'Égypte, alors contemporain des cités-États chaldéennes et assyriennes, leur survivra dans le cours des trois mille ans de son histoire. Les informations concernant la médecine égyptienne sont principalement fournies par une dizaine de papyrus médicaux datant du Nouvel Empire (1820-1069 avant notre ère) et par trois autres datant des périodes ptolémaïque et romaine. Les principaux sont le papyrus Eber (c. –1550), le papyrus Edwin Smith (c. –1550), le papyrus 3038 de Berlin (c. –1200, XIXe dynastie, mais probablement copie d'un texte du XXIe ou XXe siècle), le papyrus de Kahoun (c. –1850), le papyrus Hearst (c. 1550), le papyrus de Londres (-1350) et le papyrus Chester-Beatty (c. –1300, XIXe dynastie), soit au total sept recueils de textes dont aucun n'est antérieur à la XVIIIe dynastie, mais dont le contenu fait référence à des textes beaucoup plus anciens[8]. Les textes postérieurs comprennent le papyrus de Brooklyn (daté de la XXXe dynastie). Les inscriptions funéraires, la statuaire, les bas-reliefs et d'autres sources épigraphiques fournissent des informations sur les périodes antérieures, permettant en particulier d'identifier une figure mythique fondatrice de la médecine égyptienne en la personne d'Imhotep, qui vécut sous la IIIe dynastie de l'Ancien Empire (c. –2686 à –2613).

Les données physiologiques provenant des papyrus médicaux égyptiens sont éparses et incomplètes. En l'absence d'ouvrages de physiologie complets, les auteurs modernes déduisent de ces données éparses que les connaissances physiologiques des Égyptiens de ces époques étaient simplistes et le plus souvent erronées[9]. Les données fournies par les papyrus font état du sang, bien évidemment, d'air, d'eau, de mucus, d'urine et de sperme circulant dans des canaux (metou) au nombre de douze à quarante-six, rattachés au cœur. À différentes reprises, ces canaux sont dits véhiculer de l'air. En outre, six canaux sont décrits comme parcourant les bras et les jambes. Les organes internes sont également reliés par des canaux (quatre pour le foie, par exemple et un nombre non précisé pour le poumon et la rate). Les auteurs[10] occidentaux tentent de réconcilier la conception moderne de l'anatomie avec ces descriptions en identifiant exclusivement dans ces canaux (qui sont indiqués comme véhiculant du sang et de l'air) les veines, les artères, voire les bronches[11]. Nous y reviendrons (*Cf. infra*). En outre, les canaux des bras permettent au médecin de percevoir une pulsation considérée comme le reflet de la pulsation cardiaque[12]. Comme dans la médecine mésopotamienne, le cœur constitue le centre de l'activité vitale et des émotions. La maladie est considérée en général comme la conséquence de l'accumulation et du débordement des déchets charriés dans ces canaux, de l'excès de sang dans le foie et des souffles (vents) porteurs des maladies. Une large part de l'étiologie est associée aux agents surnaturels.

Les papyrus médicaux présentent des tableaux cliniques regroupant des symptômes se présentant de manière concomitante ou simultanée (ce qui peut renvoyer à la notion moderne de syndrome) et permettant d'identifier une affection décrite par l'ensemble de ses symptômes et rarement identifiée par un nom spécifique. De là découle un pronostic (affection curable, difficilement curable ou incurable). À l'ins-

tar des textes mésopotamiens, ces textes ne se présentent pas comme des ouvrages de physiologie et fournissent des informations insuffisantes sur les conceptions égyptiennes du fonctionnement de l'organisme humain. Ce sont essentiellement des descriptions anatomopathologiques et thérapeutiques à visée pratique. Les procédures d'examen clinique sont relativement développées (observation, palpation, percussion, auscultation, interrogatoire).

Il est à noter que le hiéroglyphe désignant le médecin (sounou), composé d'une flèche, d'un vase et d'un homme assis, présente une certaine analogie de structure avec les composants du sinogramme classique de la médecine (*Cf.* ci-contre).

醫 composé des éléments 医 flèche dans le carquois, 殳 une arme à la main et 酉, la jarre à vin

La médecine grecque

La médecine grecque s'est développée depuis les temps mythiques des premières cités jusqu'à l'émergence de la République romaine et de son empire qui ont constitué un terreau favorable à son évolution et à sa transformation dans la médecine romaine. Le premier personnage émergeant des brumes de la légende pour prendre une certaine consistance historique est Asclépios (Esculape), né en Thessalie vers –1250 selon les sources grecques. À l'instar d'Imhotep, il fut divinisé et donna naissance à une lignée mythique de médecins dont le représentant le plus connu fut Hippocrate de Cos. La théorie et la pratique de la médecine de tradition hippocratique étaient entièrement axées sur le problème de la maladie. À ces époques, la pratique médicale se résumait entièrement au pronostic et à la thérapeutique. En effet, le corps, faute de moyen d'investigation anatomique, était perçu comme une « boîte noire » à l'intérieur de laquelle prenaient place les processus humoraux dont la perception était uniquement fondée sur la connaissance des substances ingérées ou inhalées (air inspiré, nourriture, boisson) et excrétées (haleine, excréments, urine, hémorragies, sueur). Le diagnostic était alors élaboré par analogie, les médecins observant ce qui se passait dans la réalité extérieure du corps pour en déduire ce qui se passait à l'intérieur de celui-ci. L'intérieur de l'organisme, tout en restant inaccessible aux sens habituels, laisse filtrer des informations perceptibles par ceux-ci (raucité de la voix, perturbation du transit, rapidité ou lenteur de la respiration, etc.) et significatives du fonctionnement ou des dysfonctionnements des flux humoraux[13]. Une telle conception paraît se rapprocher de la théorie des manifestations visibles des organes selon la médecine chinoise, sinon par son contenu, du moins par son raisonnement. Dans ce cadre conceptuel très restreint s'est néanmoins développée une pratique clinique incomparable, fruit d'une observation attentive de chaque malade, d'un talent sémiotique exceptionnel et de connaissances thérapeutiques relativement efficaces en pharmacologie, en chirurgie et surtout en diététique, un domaine qui allait jusqu'à influencer le mode de vie du patient[14]. De la naissance d'Asclépios à la chute des Ptolémées, la médecine grecque proprement dite a développé ses savoirs et son expérience clinique

sur douze siècles, pendant lesquels elle fut partiellement ou totalement contemporaine des médecines égyptienne, ayurvédique et chinoise.

Si la pratique médicale est dominée dans les périodes les plus anciennes par la traumatologie et la chirurgie, la théorie médicale grecque se développe selon plusieurs axes. Les premières contributions furent le fait des philosophes, en particulier de l'école pythagoricienne dont l'un des héritiers, Philolaos, postule que la chaleur est le principe vital de l'organisme et que la maladie est le résultat d'un déséquilibre quantitatif entre trois humeurs, le sang, le phlegme et la bile. Les pythagoriciens prônaient un régime strict, considérant avec prudence les drogues et rejetant la chirurgie et les cautérisations[15].

La médecine grecque décrit initialement trois humeurs : le sang ζαιμα, la bile jaune κολεχαητε et le phlegme φλεζμα, auxquelles vient s'ajouter plus tard une quatrième, la bile noire (ou atrabile) μελαιμα. Les humeurs telles que le sang ou la bile facilement reconnaissables dans l'expérience quotidienne étaient connues bien avant l'âge hippocratique. Lorsque les quatre humeurs sont équilibrées, l'être humain est en bonne santé. La maladie survient lorsque l'une des humeurs se met à fluer ou s'isole, provoquant une douleur double à l'endroit qu'elle quitte et à l'endroit où elle se fixe. Toutefois, la netteté avec laquelle cette théorie est exposée, la cohérence d'un système qui met en rapport ces quatre humeurs avec les quatre qualités élémentaires (chaud, froid, sec, humide) et avec les quatre saisons (hiver, printemps, été, automne) expliquent sans doute sa diffusion, grâce au relais de Galien[16].

Tableau I - Correspondances entre les humeurs, l'homme et son milieu[17].

Humeur	Èlément	Saison	Organe	Tempérament
Sang	Air	Printemps	Cœur	Sanguin
Bile noire	Terre	Été	Rate	Mélancolique
Bile jaune	Feu	Automne	Foie	Colérique
Phlegme	Eau	Hiver	Cerveau	Phlegmatique

Pour l'humorisme, la santé (celle de l'esprit comme celle du corps) dépend du jeu équilibré des quatre humeurs du corps : le sang, la pituite ou phlegme, la bile jaune et la bile noire, en correspondance analogique avec les quatre éléments de l'univers (le feu, l'air, la terre et l'eau) – eux-mêmes affectés d'une qualité propre : chaud, sec, froid et humide – et déterminant, selon leur prédominance, les quatre tempéraments fondamentaux : le bilieux (chaud et sec), l'atrabilaire (froid et sec), le phlegmatique (froid et humide) et le sanguin (chaud et humide).

Le déséquilibre qu'entraîne la prédominance trop marquée de l'une de ces humeurs ou l'influence exclusive d'un élément est la cause non seulement des maladies physiques, mais aussi des troubles psychiques[18].

À la fin du IVe siècle, Aristote apporte à la théorie humorale des notions de physiologie nouvelles, en particulier le paradigme thermo-cardiocentrique. Les organes des sens sont reliés au cœur plutôt qu'au cerveau, réduit avec les poumons au rôle d'organes de refroidissement de la chaleur cardiaque. Le « foyer » cardiaque serait le siège d'une chaleur innée ainsi que le responsable de processus physiologiques majeurs, représentés comme des niveaux successifs de « coction » des aliments transformés en sang pour la nutrition. Par ailleurs, Aristote accorde une importance capitale à un pneuma inné situé dans le cœur, sans rapport avec l'air inspiré. Ce pneuma est une substance organique semi-matérielle, un air inné et donc différent de l'air extérieur, réchauffé par une chaleur innée non assimilable au feu, une sorte de mystérieuse « vapeur » cardiaque. Ce pneuma est apparemment un support somatique invisible, mais nécessaire à l'explication des fonctions psychiques supérieures situées à l'interface âme/corps. Cette conception rend compte de la formation et des impulsions destinées à produire les mouvements corporels à la suite des désirs et à l'apparition d'états psychiques particuliers[19].

La médecine romaine

On peut dire que la médecine romaine fut l'héritière directe de la médecine grecque dont elle adopta la pensée médicale en la transposant peu ou prou, du moins dans les premiers siècles de son histoire. La médecine de l'Antiquité romaine fut animée par divers courants de pensée ou sectes[20], à partir de la fin du Ier siècle et dans la première moitié du IIe (Galien est né en 130). On distingue alors la secte dite des « dogmatiques » qui part de l'hypothèse que la science de l'anatomie, l'expérience et l'observation sont en mesure de fournir des données sur la base desquelles il est possible de développer une théorie médicale générale (comme la théorie des humeurs). Le médecin peut ainsi évaluer rationnellement les causes des maladies et les moyens de leurs traitements.

Face à cette attitude rationaliste positive, s'élève la conception des sceptiques d'où est sortie la médecine « empirique ». Les partisans de cette école doutaient de la capacité de la raison humaine à comprendre les secrets de la nature, et donc le fonctionnement du corps humain, au moyen de l'observation et de l'analyse rationnelle. Aussi tenaient-ils pour seule méthode médicale valable l'expérience personnelle du médecin et l'expérience accumulée chez ses confrères par des siècles de pratique.

L'école « méthodique » rejette en bloc ces deux conceptions. Pour elle, le traitement approprié n'a rien à voir avec la connaissance de l'anatomie, ni avec une théorie d'ensemble sur la nature du corps humain. Par ailleurs, le médecin ne saurait se fonder uniquement sur l'expérience : les « méthodiques » font deux distinctions essentielles dans l'état de maladie, dont le médecin doit tenir compte pendant le traitement : la maladie peut attaquer le corps lorsque celui-ci est soit dans un état de « relâchement », soit dans un état de « constriction », d'une part, elle peut présenter un caractère « chronique » ou « aigu »[21].

La médecine « pneumatique » tire son nom de l'élément constitutif du monde et du corps humain, le pneuma (*Cf. supra*). Selon les disciples de la secte des pneumatiques, le pneuma ou *spiritus* est le grand principe de vie et de santé, mais n'est pas directement visible ; il faut un raisonnement pour le saisir, la palpation du pouls étant l'outil adéquat pour l'apprécier. Les médecins pneumatiques le décrivent à l'aide de critères plus nombreux et plus fins que leurs prédécesseurs. Les pneumatiques, dans un désir de concilier toutes les théories et pratiques médicales de l'époque, furent considérés comme éclectiques, ce qui leur nuira finalement, malgré des succès thérapeutiques et chirurgicaux.

La secte « anonyme », plus tardive, apparaît à Alexandrie au début du IIe siècle de notre ère. Les membres de cette secte d'inspiration dogmatique fondaient leur pratique sur l'anatomophysiologie, l'exégèse hippocratique, la clinique, la pharmacologie et l'organisation de l'enseignement. Ces médecins cherchaient à concilier la pathologie humorale avec une conception localisatrice des maladies, et à tempérer les spéculations d'ordre physiologique, pathologique et pharmacologique par une observation systématique et fouillée des structures vivantes, des signes pathologiques et des effets des médicaments[22].

Claude Galien reste le médecin grec le plus célèbre de la période du monde romain antique probablement à cause de l'œuvre littéraire très importante qu'il a laissée, composée d'au moins cent quatre-vingt traités, fragments et commentaires médicaux qui ont pu traverser les siècles jusqu'à nos jours, indépendamment de son apport dans le développement des conceptions médicales antiques qu'il a grandement fait évoluer. Il eut une influence durable sur la médecine arabo-islamique, hébraïque et sur la médecine de l'Occident chrétien jusqu'au Moyen Âge (*Cf. infra*). Galien s'est distingué de ses prédécesseurs par sa connaissance de l'anatomophysiologie, développée par la pratique de la dissection animale, et en particulier sur celui qui semblait se rapprocher le plus de l'homme, le singe macaque. Ses grandes découvertes portent sur les os avec ou sans cavité médullaire (apophyse, épiphyse, diaphyse), les muscles et les tendons, les nerfs et le système nerveux (les sept paires de nerfs crâniens, les nerfs récurrents, les nerfs rachidiens et cervicaux, les ganglions nerveux et le système sympathique). Sa physiologie est le résultat d'une combinaison complexe d'héritages, d'observations et de découvertes. Galien a conservé la théorie des humeurs héritée de la médecine hippocratique (*Cf. supra*). Il ne renie pas l'héritage platonicien selon lequel le pneuma règle la vie, ou plutôt trois catégories de pneuma : le psychique qui régit le cerveau et le système nerveux, le vital ou animal qui gouverne la marche du cœur et des artères et le naturel ou végétatif qui contrôle le foie et les veines. Il y ajoute des forces particulières ou facultés, chargées de contribuer à réaliser les grandes fonctions biologiques, digestion, nutrition, croissance, à savoir les facultés altérative, attractive, rétentive, expulsive, secrétive, etc. Ces facultés sont en quelque sorte l'apparence concrète que prend l'intervention de la divinité dans le corps humain ; elles sont l'instrument du projet divin[23].

Ces conceptions médicales, si elles sont fort éloignées des conceptions de la médecine moderne qui pourtant revendique cet héritage antique, n'ont pas pour le prati-

cien de médecine chinoise un caractère aussi étrange et éloigné que pour le praticien de médecine moderne.

La médecine arabo-islamique

La médecine « arabe ancienne » est typiquement représentée par les ouvrages médicaux écrits en langue arabe entre les VIIIe et XIIIe siècles dans l'immense territoire de l'empire arabo-musulman qui s'étendait alors du Turkestan à l'Atlantique. La réception de Galien en arabe commença au IXe siècle, à l'époque où la médecine officielle était encore complètement dominée par les médecins syriaques[24]. Parmi les auteurs dits arabes identifiés par l'histoire moderne, quelques-uns étaient certes arabes de souche, mais les autres formaient une foule cosmopolite de persans, de tadjiks, de syriens hellénisés, d'ibères mâtinés de goths, ou de berbères. Se trouvaient également parmi eux des chrétiens orthodoxes, monophysites ou ariens, des juifs, des musulmans sunnites ou fatimides. Ces médecins, qui parlaient sans doute en famille le farsi, le grec, le syriaque oriental, le berbère, l'hébreu, ou le romano castillan, se sont tous exprimés en arabe, de quelque milieu familial ou ethnique qu'ils soient issus[25].

À partir de la matière médicale des auteurs grecs, et en particulier de Dioscoride, les auteurs arabes comme Yuhanna ibn Massawayh dit Jean Mésué le Jeune, puis al-Biruni (XIe siècle) se sont enrichis du folklore botanique de l'Arabie, de la Perse et de l'Inde. Ils devinrent ainsi les fondateurs de la pharmacopée occidentale. En leur temps, ils avaient fait de la profession d'herboriste pharmacien un métier à part entière et honoré. L'école du Caire brilla jusqu'au XIIIe siècle. C'est à cette époque que la pharmacologie se développa sous l'impulsion de Kohen el Attaret et d'Ibn el Baittar (1197-1248), tous deux auteurs d'ouvrages médicaux enrichis d'un lexique pharmacologique, et en particulier d'une classification portant sur mille quatre cents plantes dont bon nombre demeurées inconnues jusque là[26]. Les remèdes utilisés sont classés selon leurs propriétés : chaud, froid, humide et sec. Les médecins arabes ont admis et consolidés les principes de la pathologie humorale. Ces principes furent utilisés pour expliquer l'effet de certains remèdes inconnus des anciens comme le haschich et ses effets euphorisants dus à ses propriétés chaude et sèche[27]. La théorie humorale présuppose la présence de quatre humeurs dans le corps humain : *Dam* (le sang : de nature chaude et humide), *Balgham* (le phlegme : de nature froide et humide), *Safra* (la bile jaune : de nature chaude et sèche) et *Sauda* (la bile noire : de nature froide et sèche). Chaque être humain correspond à un certain type constitutionnel désigné par les terminologies suivantes : sanguin, phlegmatique, bilieux et mélancolique. Cette description est relative au type humoral prépondérant, caractère humoral spécifique à chaque être et qui définit l'état de bonne santé. L'équilibre entre les humeurs est maintenu par l'influence équilibrante et autorégulatrice de certaines fonctions organiques par l'action de ce qui est appelé *Quwwat-e-Mudabbira (vis medicatrix naturæ)*. Lorsque cette autorégulation s'affaiblit, le mécanisme des humeurs se dérègle et provoque la survenue de maladies.

Des médications, la psychothérapie, un régime alimentaire ainsi qu'une hygiène de vie correcte peuvent rétablir l'équilibre humoral. Le diagnostic s'effectue par une observation fine des symptômes, par un interrogatoire spécifique et précis, par la palpation des pouls radiaux *(Nabz)*, par l'examen visuel des urines *(Baul)* et des selles *(Baraz)*[28]. C'est le calife Haroun Al-Rachid qui réglementa l'exercice de la profession médicale : nul ne pouvait désormais y prétendre s'il ne faisait la preuve de ses études, de ses stages de perfectionnement et de ses connaissances par un examen pratique[29].

La pratique médicale arabe s'inspirait de la raison et de la rigueur grecques, augmentée de connaissances sans cesse enrichies. La médecine arabe a produit de nombreux médecins et auteurs d'ouvrages majeurs dont l'un des plus célèbre fut Ibn Sina (Avicenne), natif d'Afshand près de Boukhara en Ouzbékistan en 981, qui écrivit *Al-Qanûn fî At-Tibb* traduit par « Canon de la médecine », traité médical de référence jusqu'au XVII^e^ siècle en Occident. La tradition médicale arabe a été recueillie par les peuples indiens grâce à sa langue, sa religion et son écriture. Encore aujourd'hui, parmi les diverses médecines enseignées dans les facultés et pratiquées partout en Inde, existe la médecine « yunani » (qui signifie ionienne, en langue arabe[30]). La médecine yunani et ses substances médicinales font aujourd'hui l'objet d'études scientifiques nombreuses démontrant l'action de certains remèdes traditionnels[31,32].

La médecine hébraïque

Ainsi que l'affirme R. Barkaï[33], il n'est pas possible de parler d'une médecine hébraïque au sens strict puisque la pratique du médecin juif s'est confondue avec l'exercice de la médecine hippocratique, galénique et de Dioscoride en Occident chrétien. À la même époque, en terre islamique, les médecins juifs tel Maimonide exerçaient une médecine arabe qui, en fin de compte, était une adaptation de la tradition médicale galénique[34]. En effet s'il n'y eu pas une « médecine juive » autonome et cohérente, il y eu de nombreux « médecins juifs » dont les personnalités se confondent avec l'époque, les lieux et l'ambiance dans lesquels ils ont vécu. C'est le contact étroit avec les divers milieux chrétiens et musulmans d'Orient et d'Occident, leur facilité d'assimilation, leur connaissance approfondie des langues et des sciences, les déplacements qu'ils n'hésitaient pas à effectuer, qui les désignaient particulièrement pour participer à la transmission du patrimoine médical antique[35]. On trouve cependant dans les livres religieux de la tradition hébraïque datant de l'Antiquité, des références à la maladie et à l'hygiène ainsi qu'à l'anatomie qui peuvent faire penser qu'une pratique médicale existait déjà à ces époques.

La Thora est à l'origine de la médecine hébraïque qui définit l'état de maladie en liaison avec le non-respect des devoirs moraux et éthiques de l'homme vis-à-vis de Dieu et de la communauté des Hébreux. Le Lévitique décrit des règles d'hygiène individuelles ou collectives portant sur la lèpre, les maladies vénériennes, les comportements sexuels de l'homme et de la femme ainsi que des conseils sur l'alimentation. En fait, les maladies sont l'œuvre de la puissance divine qui s'abat sur les humains lorsque ceux-ci contreviennent à la loi du Tout-Puissant. Cette vision renvoie à la

médecine mésopotamienne (*Cf. supra*) dans laquelle l'interrogatoire vise principalement, mais pas uniquement, à identifier l'origine de l'impureté qui cause la maladie (viol d'un tabou comportemental, social ou religieux…). Selon la tradition hébraïque, le médecin est un homme choisi par Dieu, assisté par un ange divin, en l'occurrence l'ange Raphaël, Raphaël se traduisant par « Dieu a guéri » et aussi par « médecin de Dieu »[36]. L'hygiène de vie, incluant les lois alimentaires (Kashrout) ainsi que les lois de pureté sexuelle, est en étroites relations avec le maintien de la santé, cela en même temps que certaines pratiques religieuses.

Du point de vue de l'anatomie, la Thora et le Sépher Yetzira (ספר יצירה , le « Livre de la création »), décrivent précisément le nombre d'os, de muscles, d'organes existant dans le corps humain ainsi que leurs fonctions. La physiologie sexuelle de la femme est abordée dans le Lévitique. Cela est en étroite relation avec les lois de pureté conjugale (lois de nidda) : « La femme qui aura un flux de sang pendant plusieurs jours hors de ses époques régulières sera impure tout le temps comme au temps de son indisposition menstruelle. » Il est possible d'affirmer que ce qui distingue la médecine hébraïque, c'est l'intérêt qu'elle porte aux problèmes gynécologiques du fait des lois de nidda. Toutefois, la gynécologie juive porte la marque profonde de la médecine grecque et de ses interprètes médiévaux ; cela est un fait incontestable selon R. Barkaï.

L'anatomie des organes génitaux féminins est décrite de manière précise dans le Talmud et plus particulièrement dans la Mishna (commentaires composant le Talmud avec la Gemara) qui les compare à une maison complexe, distinguant le *héder* (חדר , la chambre[37]), le *prozdor* (פרוזדור , le couloir[38]) et *l'aliya* (עליה , la galerie[39]). Maimonide voit une analogie entre les organes sexuels de l'homme et de la femme. D'après lui, l'anatomie montre que « les organes de la fécondation du mâle et de la femelle sont non seulement semblables mais encore parallèles, bien que leur emplacement soit différent : si l'on retournait les organes féminins vers l'extérieur l'on découvrirait que l'utérus est semblable au scrotum »[40]. L'ouvrage de référence de la gynécologie hébraïque est le Sépher ha-toledet (ספר התולדת , le « Livre des générations »), rédigé entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle. Par ailleurs, le parallèle entre l'homme et le cosmos apparaît pour la première fois dans un texte en hébreu du VII^e^ –VIII^e^ siècle, le Sépher réfou'ot (ספר רפואות , le « Livre des remèdes »)[41], d'Asaf ha-Rofé à qui l'on attribue la rédaction du texte médical hébraïque le plus ancien[42]. Ce texte compare les « quatre éléments du corps » – le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire – aux quatre saisons[43]. La médecine magique jouait également un grand rôle dans la culture juive du Moyen Âge[44].

De nombreux médecins juifs célèbres ont jalonné les siècles, dont le plus connu est Moïse Maimonide[45], philosophe, médecin, talmudiste, auteur de nombreux ouvrages tant religieux que médicaux et scientifiques. Il a écrit une dizaine de livres médicaux en langue arabe avant d'être traduits en hébreu par son disciple Samuel Ibn Tibbon de Montpellier. Son « Traité des aphorismes » aborde l'anatomie, la physiologie, la symptomatologie, la physiopathologie, les humeurs, la thérapeutique, les troubles de la parole, les maladies particulières, les fièvres, les périodes d'incubation, la chirurgie, l'hygiène, les exercices gymniques de santé, la balnéothérapie, la diététique,

les drogues et médicaments, la déontologie. Il a étudié de nombreuses maladies et domaines médicaux comme le diabète sucré, les maladies cardio-vasculaires, les tumeurs, la gynécologie, les maladies psychosomatiques, l'asthme, les parasitoses, les antidotes contre les morsures de serpents et les poisons, les maladies infectieuses, l'anesthésie[46].

La médecine ayurvédique et la médecine tibéto-mongole

La médecine ayurvédique et la médecine tibéto-mongole partagent un fonds conceptuel commun. Ce socle commun comprend une description ternaire des processus physiologiques fondée sur les humeurs : vent, bile et phlegme. Toutefois, la médecine tibétaine se différencie de la médecine ayurvédique par la mesure où elle constitue la jonction entre les médecines de l'Inde et de la Chine. En effet, le système médical tibétain prend de la médecine chinoise la théorie du yin et du yang ainsi que le modèle des cinq mouvements, mais intègre complètement le système ayurvédique indien adapté au substrat naturel du Tibet. La description que fait le Dr Lobsang Dolma de la prise des pouls en médecine tibétaine présente d'étonnantes concordances (Yin et Yang, cinq mouvements) avec la médecine chinoise[47].

Une autre branche de la médecine indienne a également été absorbée dans la médecine tibéto-mongole, il s'agit de la médecine des Siddha. Fondée en fait sur les mêmes principes généraux que l'Ayurveda, dont elle dérive manifestement, la médecine des Siddha présente aussi des principes originaux qui ont pu à leur tour influencer, dans une certaine mesure, l'évolution de l'Ayurveda durant la période médiévale[48]. La médecine des Siddha représente une synthèse des apports provenant du yoga avec la théorie des *čakra*s et de la circulation des souffles à travers les *nadi.* Les principaux carrefours des innombrables canaux de circulation des souffles *(nadi)* sont représentés comme des cercles *(čakra)* qui forment six centres d'énergie principaux (un septième *čakra* «flottant » au-dessus de la tête). La libre circulation de ces souffles permet de conserver une bonne santé. Cette conception de la circulation de cette énergie à travers *nadi* et *čakra* envisage également la maladie comme une conséquence d'une mauvaise circulation du souffle vital, due aux impuretés des canaux[49]. La pratique du yoga permet également d'agir sur la circulation du souffle vital à travers les *nadi* grâce à des exercices respiratoires alliés à des postures corporelles et à la méditation. La médecine des Siddha intègre également des éléments issus de l'alchimie indienne.

La médecine pratiquée actuellement en Mongolie, en Bouriatie, en Kalmoukie, et en république de Touva, est une variante de la médecine tibétaine adaptée aux conditions naturelles et climatiques de ces régions. La pratique médicale de ces contrées se singularise par un recours fréquent à la saignée, réalisée sur certains vaisseaux sanguins spécifiques après absorption de potions médicinales permettant de conduire les éléments pathogènes vers la veine destinée à cet usage[50]. Les médecins tibétains avaient connaissance de cette technique pratiquée par leurs confrères mongols mais la considéraient comme particulière à ces pays[51].

Les plus anciennes données sur les connaissances et les pratiques médicales en Inde nous sont fournies par les données épi et paléographiques de la civilisation dite « de l'Indus » (2500-1500 avant notre ère)[52]. C'est à la fin de la période védique que la médecine indienne a commencé à systématiser son observation de l'homme et de son milieu pour se constituer progressivement en un système cohérent auquel on a donné le nom d'Ayurveda, le « Savoir *(veda)* sur la longévité *(ayur)* ». Ce savoir est théoriquement divisé en huit branches : la chirurgie générale, l'oto-rhino-laryngologie et l'ophtalmologie, la thérapeutique générale, la toxicologie, la démonologie, l'obstétrique et la pédiatrie, la médecine tonifiante, les aphrodisiaques[53]. L'Ayurveda a connu une aire d'expansion très vaste. Bien avant l'expédition d'Alexandre le Grand, les communications entre la Grèce et l'Inde se faisaient aisément à travers l'Empire perse achéménide. Les intermédiaires grecs au service des Achéménides qui régnaient à la fois sur des terres grecques et indiennes, et indiens même, n'ont pas manqué pour assurer des échanges scientifiques entre l'Inde et la Grèce, parallèlement aux relations commerciales. Ainsi, Dioscoride et Pline ont pu décrire un certain nombre de drogues indiennes[54]. À partir de l'Asie centrale, la réputation de la pharmacopée indienne a gagné la Chine, dès la seconde moitié du Ier siècle, mais sans y être accompagnée de la doctrine ayurvédique, qui confrontée à une médecine chinoise déjà très élaborée, n'a pas connu le même succès que dans son aire d'extension culturelle[55].

Trois principes constituent les représentations des fonctions vitales qui interagissent sur sept substances organiques nommées *dhatu* : le chyle (*rasa*), le sang (*rakta*), la chair (*mamsa*), la graisse (*medas*), les os (*ashti*), la moelle (*majja*) et le sperme (*sukra*). Ces sept substances sont le résultat de la transformation de cinq éléments grossiers qui constituent l'univers. Les combinaisons des cinq éléments grossiers forment les sept substances différenciées (*dhatu*) de l'organisme. Les trois principes qui agissent en équilibre sur les sept dhatu sont : le vent (*prana* ou *vata*), élément moteur, souffle vital qui fait circuler en harmonie les deux autres principes, d'une part la bile (*pita*), de nature chaude en liaison avec le feu, d'autre part le phlegme (*kapha* ou *slesman*) de nature froide et rattaché à l'eau. Cette triade, par son action, concourt à un processus complexe et autonome d'équilibration qui maintient l'organisme en vie par le renouvellement constant de ses constituants[56].

L'Ayurveda considère le cœur comme un organe très important, à la fois siège de la conscience (à l'instar de la médecine chinoise) et principal réceptacle du *rasa* (le chyle), du sang et de l'ojas (principe liquide qui rend vivants les sept *dhatu, ojas* se traduisant par « force »)[57]. Les maladies ont deux causes en médecine ayurvédique, des causes externes et des causes internes. Les maladies externes ont des causes accidentelles (traumatismes), les maladies internes résultent d'un déséquilibre des *dhatu,* c'est-à-dire de perturbations dans l'équilibre des éléments qui constituent la matière du corps et qui l'animent[58]. Les éléments de la triade rendus anormaux produisent les maladies et sont nommés *tridosa,* les trois troubles. Les perturbations du « vent », de la « bile » et du « phlegme » peuvent à leur tour affecter les autres dhatu, les articulations ou le système vasculaire[59]. Le diagnostic permettant d'identifier la maladie repose sur un examen minutieux du malade comprenant l'observation de la peau, du teint, de la langue, de l'urine, des excréments. L'écoute des bruits respiratoires, des

borborygmes, du son et de la puissance de la voix ainsi que l'appréciation des odeurs émanant du malade sont des éléments qui doivent être introduits dans le diagnostic. La palpation de zones corporelles pour en apprécier la température ainsi que la palpation bilatérale des pouls permettent de reconnaître les perturbations dans l'équilibre des trois principes vitaux. La pratique de l'examen du pouls, courante aujourd'hui dans la médecine ayurvédique, ne semble pas être apparue avant le VIIIe siècle. L'idée d'examiner le pouls a pu être empruntée à la Chine, mais dans la technique attestée en Inde les informations escomptées ne sont pas celles que recherchent les médecins chinois[60].

Ces différents examens sont complétés par un interrogatoire détaillé portant en particulier sur le contexte psychologique dans lequel est apparu la maladie[61]. Une part importante de la médecine ayurvédique est consacrée aux méthodes de prévention de la maladie incluant l'hygiène de vie, la diététique, le yoga et la gymnastique médicale, les fortifiants et les aphrodisiaques, la prévention par les massages[62]. En ce qui concerne les thérapies, elles sont appliquées en fonction du diagnostic de la maladie et de ses causes. Les traitements sont individualisés et adaptés spécifiquement à chaque patient. Les méthodes de traitement sont au nombre de cinq, nommées « cinq mesures » : la vomification, la purgation, les lavements, les errhins, les saignées[63].

Si la composition des remèdes intègre des substances tirées des trois règnes, la plus grande partie provient cependant du règne végétal. Environ plus de mille espèces végétales sont utilisées de nos jours[64]. Le nombre des substances médicinales disponibles peut fortement varier selon le substrat naturel de la région où se pratiquent l'Ayurveda et la médecine tibéto-mongole. Le Dr Mana Bajra Bajracharya recense cinq cents variétés différentes de plantes médicinales mentionnées dans les textes de l'Ayurveda, plantes se récoltant dans les zones alpines, subalpines, tempérées, tropicales et subtropicales du Népal où ce médecin exerce[65]. Le Dr Lagshma Baldo, quant à elle, utilise régulièrement environ deux cents substances médicinales récoltées dans les montagnes et les steppes de Mongolie[66]. Traditionnellement, les praticiens de l'Ayurveda récoltent, voire cultivent et préparent eux-mêmes les remèdes. Les propriétés des produits médicinaux reposent sur leurs différentes saveurs au nombre de six : le sucré, l'acide, le salé, le piquant, l'amer, l'astringent. De plus, les substances médicinales peuvent avoir une nature froide ou chaude. Ces saveurs agissent au niveau de chacun des éléments de la triade, mais aussi au niveau du type de maladie en ce qui concerne la nature froide ou chaude des remèdes agissant sur le type de maladie opposé à la nature de ces substances médicinales.

En dehors de la pharmacopée, la médecine ayurvédique utilise les traitements chirurgicaux, les massages, la diététique curative, la psychothérapie.

Histoire et développement de la médecine chinoise

L'histoire de la médecine chinoise, de ses idées et ses pratiques depuis la fin de l'empire Zhou à aujourd'hui couvre environ 2700 années de débats, d'innovations, d'apports, d'expérience clinique restituée par les médecins des différents époques qu'il

serait vain de vouloir résumer en une si brève exposition[67]. Nous nous limiterons donc à présenter les étapes charnières de cette histoire ainsi que les hommes et les œuvres qui s'y rapportent.

La civilisation chinoise fait traditionnellement remonter ses origines aux héros puis aux empereurs mythiques qui marquent les différentes étapes de son évolution depuis le néolithique jusqu'au début de la période historique (*Cf.* tableau II). Les données archéologiques les plus récentes tendent à repousser les limites du peuplement et du développement des cultures de la Chine préhistorique vers le paléolithique, et en tout cas au Mésolithique pour la culture de Shawan[68].

Issue d'une civilisation ayant connu un développement sans rupture majeure[69] depuis le néolithique récent jusqu'à nos jours, la médecine chinoise fut successivement contemporaine des médecines mésopotamienne, égyptienne, grecque ayurvédique, romaine, arabe, yunani et occidentale. De ces médecines savantes, ne subsistent aujourd'hui que la médecine chinoise et ses variantes coréenne, japonaise et vietnamienne, la médecine ayurvédique et ses variantes tibéto-mongoles[70], la médecine yunani et la médecine occidentale.

Durant toute cette période, dans le cours d'un processus dynamique multifocal[71], elle a accumulé une expérience clinique considérable formant la base de son édifice théorique et conceptuel, et approfondi et développé le champ de ses connaissances, y intégrant des expériences et des données issues des médecines avec lesquelles la civilisation chinoise est entrée en contact au gré des mouvements historiques d'expansion et d'invasion, et des échanges commerciaux et culturels. Le corpus de ses connaissances, de ses théories et de sa pratique, tel qu'il s'est stabilisé avant l'effondrement de l'Empire mandchou des Qing est aujourd'hui confronté à un processus de scientifisation sur lequel il convient de porter un regard critique, tant sur les raisons de ce mouvement, que sur sa forme et son fond (*Cf. infra*).

Les cultures néolithiques

Les périodes correspondant au règne des empereurs mythiques de Shennong à Huangdi manquent encore des données épigraphiques et archéologiques qui permettraient d'éclaircir leur histoire et ses rapports avec ces mythes. Les récits légendaires ayant trait à Shennong et Huangdi, dont on trouve des échos dans les ouvrages des périodes de l'antiquité chinoise, dont le Huangdi Neijing, par exemple, et les ouvrages postérieurs[72] fournissent des indications fragmentaires sur la médecine.

Les cultures néolithiques de la Chine sont actuellement connues à travers quatre grands groupes. Le premier, culture néolithique dite « de Yangshao » (–5150 à –2960), comprend un millier de sites couvrant les bassins du Huang He et du Yangzi avec une extension occidentale vers le Gansu et le Qinghai. Il a laissé un grand nombre de témoignages (vestiges architecturaux, sépultures, etc.) et est surtout connu par sa céramique.

Le deuxième groupe couvre la Mongolie Intérieure et la Mandchourie du Sud dans sa phase la plus ancienne, culture dite « de Xinle » (c. –5000), puis le Liaoning,

culture de Hongshan (IVe millénaire), puis culture de Fuhe (c. –3550 à –3250) qui a livré des omoplates de mouton oraculaires.

Le troisième groupe comprend les cultures du littoral est sud-est (Shandong, Zhejiang) : culture de Hemudu, au Zhejiang (c. –5000 à –4770), culture de Dakenwou (c. –4450 à –2500) qui connaît une aire d'extension qui va du sud du bassin du Huang He au bassin du Yangzi, ainsi que les divers groupes qui se succèdent dans cette région entre –4800 et –1800 : culture de Qingliangang (c. –4800 à –3600) dans l'aire Jiangsu, Anhui, Shandong, cultures de Longshan, de Majiabang, de Lianzhu. Ces cultures sont connues à travers les objets de pierre polie, de jade, d'os, de bois, de corne, ainsi que de terre cuite et de céramique découvertes depuis 1928 dans ces régions. Les marques peintes ou gravées sur certaines pièces de céramique ou de terre cuite ont pu être interprétées comme une forme d'écriture.

Le dernier groupe comprend les cultures néolithiques de la Chine du Sud, moins documentées (*Cf. infra* tableau II).

Selon la tradition historique chinoise, le Néolithique récent aurait vu apparaître la première dynastie héréditaire des Xia, fondée par Yu le grand, vers –2205, comptant pas moins de dix-sept souverains, sur une période de quatre cent trente neuf années si l'on en croit les *Chroniques historiques* de Sima Qian, qui écrit quelques 2000 ans plus tard. Aucun indice archéologique n'a encore établi la réalité de cette dynastie, mais ce fut également longtemps le cas pour les Shang. *A fortiori*, aucune donnée archéologique concernant la médecine et la conception de la maladie n'est disponible pour cette période.

L'âge du bronze

Les données épigraphiques les plus anciennes (inscriptions oraculaires sur os et carapaces) remontent à la dynastie Shang (c. –1500 à –1050, voire –1800 si l'on y inclut la phase Xia). Les concepts et les représentations de la médecine et de la maladie dans la culture Shang, représentative de l'apogée de la civilisation du Bronze dans son aire de diffusion, sont essentiellement connus à travers l'épigraphie des inscriptions oraculaires à visée divinatoire dont une part importante fait référence à des affections et des traitements sous forme de questions à l'oracle, et de manière plus discutable, à travers les textes historiques compilés sous les Zhou. L'important fonds de matériel archéologique provenant des tombes Shang fournit une information complémentaire sur les rituels funéraires et certains aspects de la culture et de l'organisation sociale.

Cette dernière est manifestement de type féodal avec, au sommet de la hiérarchie, un roi entouré d'une classe nobiliaire possédant les terres et, à la base, une paysannerie importante. Mis à part les artisans dont l'abondante production de matériel funéraire en bronze, en jade, en laque, en pierres précieuses, démontre une activité importante[73], l'existence d'autres couches intermédiaires d'une telle organisation (commerçants, etc.), n'est pas véritablement documentée dans les faits, même si elle peut être envisagée par analogie avec d'autres cultures. L'architecture ordonnée des sites urbains donne une idée de la capacité d'organisation collective de la main d'œuvre et de l'existence de conceptions architecturales[74]. Le matériel funéraire et la disposition

Tableau II - Les cultures préhistoriques et les rois mythiques.

Périodes en milliers d'années à aujourd'hui	Périodes de la paléoanthropologie	Ères géologiques		Périodes archéologiques		Espèces et cultures				Organisation sociale	Périodes de la mythologie
3000		Miocène		Outils naturels (branches, pierres, etc.)		Ramapithèque					Youchao
		Pliocène				Australopithèque					
1700	Pithécanthropes	Pléistocène	Ancien	Paléolithique	Ancien	Homme de Yuanmou (découvert en 1965 dans le district de Yuanmou, Yunan)				Horde primitive	
1000			Moyen			Homme de Latian (découvert en 1963 dans le district de Latian, Shaanxi)					
						Homme de Pékin (découvert en 1929 à Zhoukoudian, dans le district de Fangshan					
500	Homo sapiens				Moyen	Homme de Maban (découvert en 1958 à Zhaoguan, dans la commune de Maban, Guangdong)				Début de la dissémination des groupes	Suiren
200			Tardif			Homme de Changyang (découvert en 1956 dans le district de Changyang, Hubei)					Fuxi
						Homme de Dingcun (découvert en 1954 à Dingcun, district de Xiangfen, Shanxi)					
40–50					Tardif	Homme de Ziyang (découvert en 1951 dans le district de Ziyang, Sichuan)				Matriarcat	Shennong
						Homme de Liujiang (découvert en 1958 dans le district de Liujiang, Guangxi)					
10–20						Homme d'Ordos (découvert en 1922 en Mongolie intérieure)					
						Homme de Shangdingdong (Découvert entre 1933 et 1934 à Zhoukoudian, district de Fangshan, Beijing)					
10				Mésolithique		Culture de Shawan (Province du Shanxi, district de Dali)					
7											
7–6	Homme moderne	Époque récente		Néolithique		Yangshao (découverte en 1921 dans le district de Nanhai, Henan) – -5150 à - 2700 • Culture de Banpo à Xi'an • Culture de Beishouling	• Culture de Banpo, Xi'an (village de Banpo à Xi'an) • Culture de Xiwangcun • Culture de Miaodigu	Culture de Peiligang (Henan central) – -5500 à -4900 Culture de Cishan (Hebei nord, Henan sud) – -5400 à -5100 Culture de Qinglangang (Jiangsu) – -4800 à -3600 Culture de Liangzhu (sud du Jiangsu et nord du Zhejiang) – -3300 à -2200	Culture de Hemudu (découverte en 1973 dans le district de Yuyao, Zhejiang) – -5000 à -4700 Culture de Dawenkou (région du Shandong, du Subei et de l'Anhui) – -4450 à -2500 Culture de Longshan du Shandong (région du Shandong) – -2400 à -1800	Société clanique	
5 à 3					Longshan (cours moyen et inférieur du Huanghe) – -2800						
3 à 2				Chalcolithique						Patriarcat	Huangdi Yao, Shun et Yu

des tombes démontrent une préoccupation pour le devenir des défunts de la classe dirigeante et laisse peu de place à la représentation de l'homme au profit d'un bestiaire mêlant créatures fabuleuses et réalistes. Cette culture pratique les rites sacrificiels sur les animaux, mais également sur l'homme[75].

L'épigraphie des inscriptions sur os et carapaces livre, entre autres informations, la liste des neuf derniers rois de la dynastie, dont le premier, Wu Ding, a probablement vécu vers -1200, ainsi qu'une information fragmentaire sur l'art militaire, les rituels sacrificiels, mais également la chasse et l'agriculture, ainsi que sur les conceptions spirituelles et médicales de cette société, au moins pour ce qui concerne la noblesse.

Dans ces deux derniers domaines, un élément prédomine : la référence au culte des ancêtres claniques et en particulier, à l'ancêtre fondateur de la lignée, avec comme corollaire la possible intromission de ceux-ci dans la cours de la vie courante et leur responsabilité dans la pathogenèse. L'étude des textes oraculaires fait apparaître la relation quasi constante qui est établie entre la survenue d'une affection chez une personne et le mécontentement possible d'un défunt du clan familial[76]. Ces inscriptions témoignent également de l'association faite entre certains éléments naturels tels que le vent ou la neige et la pathologie[77], ce qui, au regard des développements ultérieurs de la médecine sous les Zhou puis dans la période de transition, doit faire penser que cette médecine n'était très certainement pas uniquement d'ordre magique. Le matériel archéologique, en particulier épigraphique, disponible ne permet pas d'aller beaucoup plus loin dans l'analyse des conceptions médicales de cette culture.

La médecine de l'antiquité chinoise[78]

Dès l'antiquité, l'histoire de la médecine chinoise se confond avec celle des ouvrages et des médecins célèbres grâce à l'existence d'un corpus d'ouvrages philosophiques et techniques rédigés ou compilés dès la décadence des Zhou et faisant l'objet d'une exégèse interrompue jusqu'à notre époque (*Cf. infra*). Ce que l'on pourrait appeler la médecine des Shang, de type magico-religieux (à l'instar des médecines mésopotamienne et égyptienne, par exemple) pour laquelle l'ordre ou le désordre physiologiques, mais également l'ordre ou le désordre sociaux trouvent leur origine dans l'activité des ancêtres (bénéfique si les sacrifices ont été faits conformément aux rites ou maléfique si les descendants ont négligé leurs devoirs ou violé des tabous) trouve une continuité dans la médecine des Zhou.

La dynastie Zhou est issue d'une tribu sédentarisée dans la vallée de la Wei, au Shaanxi, quelques années avant le déclenchement des hostilités qui conduirent à la défaite du dernier roi Shang par le roi Wu des Zhou, vers –1045. Ils fondent leur capitale aux environ de Xi'An. L'organisation du royaume est de type féodal. Les membres du clan familial ou les vassaux ayant mérité de celui-ci sont fieffés, de même que les dignitaires Shang conservent une partie de leurs terres, ce qui crée le germe des principautés qui entreront en lutte pour l'hégémonie pendant la première partie de la période de transition. Sur le plan culturel, cette dynastie se démarque de la précédente dans le style des bronzes et des jades qui ne sont plus exclusivement réservés

aux rites religieux, mais deviennent des supports commémoratifs pour les grands évènements du règne.

L'invasion des tribus Ordos[79] coalisés avec le prince de Shen, et la mise à sac de la capitale en –771 marquent le début du déclin de la dynastie qui voit son pouvoir affaibli et doit se replier sur Luoyang. Les grands feudataires prennent leurs distances avec le pouvoir central, signant le commencement des rivalités sanglantes qui vont les opposer pendant toute la période dite des Printemps et Automnes[80]. Cette période voit, dans un premier temps, la prééminence successive des différents hégémons invoquant la nécessité de protéger le roi Zhou pour prendre le pouvoir en conservant une légitimité de façade par rapport à la dynastie régnante.

Tableau III - Succession des Hégémons durant les Printemps et les Automnes[81].

–681	Première ligue des princes sous la conduite du prince Huan de Qi dont le règne s'étend de –685 à –643. Avec l'aide de son ministre Guan Zhong, il s'établit comme hégémon et se substitue au roi de Zhou pour régler les conflits entre les principautés.
–632	Le pays de Jin assume l'hégémonie à la suite de sa victoire sur la principauté de Chu, sous la conduite du prince Wen qui règne de –636 à –628, et de son successeur, jusqu'en 621, puis de nouveau à partir du début du VI^e^ siècle.
–597	C'est au tour de la principauté de Chu, après sa victoire sur Jin, d'être reconnu comme le chef de la ligue des seigneurs.
–506	Après avoir fortement menacé les états du centre, cette dernière est envahie par les armées de la principauté de Wu, venant du sud-est de la Chine, et sa capitale est mise à sac.
–481	Fin de la période couverte par la Chronique du Pays de Lu, « des Printemps et des Automnes ».
–473	Après avoir tenté d'exercer sa souveraineté sur les autres principautés, le roi de Wu est vaincu et son territoire annexé par le royaume de Yue la même année. Cette défaite marque la fin de la période dite des Hégémons.

Devant l'incapacité continuelle des rois Zhou qui se succèdent entre –771 et c.–480, les ducs et princes des fiefs féodaux Zhou envisageant un destin royal pour leur propre clan se proclament désormais rois et entrent en lutte pour le pouvoir sur l'ensemble de la Chine d'alors[82], ce qui débute la période dite des Royaumes Combattants[83].

Tableau IV - Conflits de la période des Royaumes Combattants[84].

–481	La fin de la période couverte par les Chroniques de Lu est considérée comme le début de la période dite des Royaumes combattants. Sur le plan stratégique, les petites principautés du centre sont prises en tenaille par les grands états de la périphérie : Chu, Qin, Jin, Qi et Yue.
–453	La principauté de Jin est partagée en trois principautés, Han, Wei et Zhao.
–403	Le roi Zhou est obligé d'accepter cette partition et de reconnaître les trois nouvelles principautés.
–342	Le prince de Qi se proclame roi. C'est le premier des anciens vassaux des Zhou à usurper ce titre dans les limites de son territoire. Il sera imité par les princes de Qin (–337), de Wei (en –335), de Yan et Han (–332), de Zhao (–325).
–278	Le royaume de Chu est envahi par les armées de Qin qui détruit la capitale. Qin occupe désormais, outre son territoire d'origine au Shaanxi, la moitié est du Sichuan, le Hubei.
–221	Après avoir soumis tous les royaumes l'un après l'autre, le roi de Qin se proclame le Premier empereur sous le nom de Shi Huangdi, et unifie la Chine.

Ces deux périodes successives se caractérisent par des conflits incessants, *Cf. supra* tableaux III et IV, mais également par un grand développement de la pensée, des arts et des techniques. Les principales sources documentaires pour la période des Printemps et des Automnes sont la Chronique (du pays) de Lü et les Traditions de (Maître) Zuo datant probablement des IV^e^ et III^e^ siècles[85].

L'histoire des idées philosophiques dont la médecine chinoise a fait son fonds métaphysique, qui est esquissée brièvement dans la seconde partie aux paragraphes consacrés aux théories fondamentales, connaît un développement important durant toute cette période. Nous commencerons donc notre survol de la médecine proprement dite à la fin de l'empire Qin, premier empire historique unifié qui ne survécut pas à la mort de son fondateur Qin Shi Huangdi (–259 à –210).

La répression intense de l'intelligentsia de l'empire par le ministre Li Si, concentrée sur les lettrés et les ouvrages confucianistes épargna la littérature médicale et les médecins non lettrés, ce qui permit la transmission jusqu'aux Han du corpus médical de l'antiquité dont de nombreux ouvrages ont été néanmoins perdus durant les périodes précédentes. Les ouvrages médicaux retrouvés dans la tombe de Mawangdui[86] corroborent partiellement les théories exposées dans le Huangdi bien que l'exposition des idées y paraisse d'une portée inégale : deux des textes, intitulés respectivement « Des onze méridiens de moxibustion du bras et de la jambe » et « Des onze méridiens de moxibustion yin et yang » décrivent onze méridiens alors que le Huangdi décrit relativement précisément le trajet et les fonctions de douze méridiens principaux et de huit méridiens particuliers, par exemple. Par ailleurs, les points d'acuponcture sont omis et la description du trajet et des pathologies susceptibles d'être soignées par moxibustion sur le méridien est traitée manière simplifiée par rapport au texte du Lingshu.

Développement historique de la médecine chinoise

Le développement de la médecine chinoise durant les périodes historiques s'est fait de manière bourgeonnante sous l'impulsion de médecins de diverses origines : médecins de lignée familiale, lettrés taoïstes, bouddhistes ou confucianistes, fonctionnaires de l'empire, etc.

C'est Zhang Zhongjing, à partir de la fin des Han orientaux qui se fondant sur les textes disponibles à son époque développe de manière claire les notions de la théorie médicale, de la pathologie et de la clinique dans le Shang han zabing lun. Cet ouvrage va constituer avec le Neijing, le Nanjing et le Shennong ben cao jing un socle théorique et clinique à partir duquel les médecins des époques postérieures vont continuellement essayer de préciser, de formaliser et de développer ces notions. Les différentes évolutions de la théorie et de la pratique médicale sont présentées avec les ouvrages et les médecins qui les ont écrits dans les tableaux suivants.

Tableau V-. Médecins représentatifs dans l'histoire de la pensée médicale chinoise.

Lei Gongπ雷公	–2698 ? à –2589 ?	Médecin légendaire du règne de Huangdi dont les discussions avec l'empereur mythique servent de trame au Huangdi Neijing
Qí Bó 岐伯	–2698 ? à –2589 ?	Selon la légende Qi Bo était également médecin de Huangdi qui lui ordonna de goûter les plantes et d'étudier la médecine et la pharmacie. Ses discussions avec l'empereur sur la théorie et la pratique médicale constituent la trame principale du Huangdi Neijing.
Yi He 醫和	–600 à ?	Médecin renommé de la période des Printemps et des Automnes, il établit que les désordres climatiques conduisant à six types de conditions excessives, nuageux 陰, ensoleillé 陽, venteux 風, pluvieux 雨, sombre 晦 et lumineux 明, sont susceptibles de provoquer diverses affections.
Bian Què 秦越 Qinyue ren 秦越人	–500 ? à ?	Premier des médecins célèbre présentant une certaine consistance historique, Bianque est considéré comme un praticien polyvalent, également doué pour le diagnostic et le traitement, et en particulier pour la prise de pouls et l'acuponcture. Il est considéré comme l'auteur du Bianque Neijing 扁鵲內經 et du Bianque Wai jing 扁鵲外經, deux ouvrages perdus *Cf.* Seconde partie.

Chun Yuyi≤淳于意 Cáng Gong 倉公	–205 ? à ?	Également connu sous le nom de "Révéré maître des greniers" indiquant qu'il fut responsable des greniers publics du Royaume de Qi 齊國. Médecin célèbre pour son expérience clinique et l'importance qu'il accordait à la prise du pouls. Il est considéré comme le premier à avoir mis en pratique la tenue des dossiers médicaux conservant la trace des traitements et permettant d'estimer les proportions de succès et d'échec afin d'améliorer les traitements.
Hua Tuo 華陀 Hua Fu 華勇	130 à 208	C'est le chirurgien le plus célèbre de l'histoire de la médecine chinoise. Il est considéré comme ayant le premier pratiqué la chirurgie abdominale et utilisé les anesthésiques végétaux. Il est également connu pour avoir le premier conseillé les exercices thérapeutiques et en particulier le Qi gong des Cinq animaux. Le Zhong zang jing 中藏經, ouvrage de compilation datant des Six dynasties dont l'auteur est inconnu, lui a longtemps été attribué.
Zhang Zhongjing 張仲景 Zhang Ji 張機	150 à 219	Né à Nanyang, dans le Henan, c'est le plus influent des auteurs de l'histoire médicale chinoise. Il est le premier à avoir formalisé l'analyse différentielle des tableaux cliniques et de l'étiologie selon le système dit des Six divisions et des Huit règles. Il est considéré comme le fondateur du principe de l'établissement de la thérapeutique selon la différenciation des syndromes. On lui attribue divers ouvrages médicaux dont le plus connu est le « Traité des atteintes du froid et des affections diverses » 傷寒雜病論, divisé par la suite en deux volumes : le « Traité des atteintes du froid » 傷 et le « Synopsis des prescriptions du coffre d'or » 金匱要略方論.
Wang Xi 王熙 Wang Shuhe 王叔和	210 à 285	Responsable de l'académie impériale de médecine et auteur du Classique du pouls 脈經, premier

ouvrage entièrement consacré à la sphygmologie. Il perfectionne et systématise l'art de la prise du pouls sans déprécier la pratique des autres temps de l'examen clinique que son l'observation, l'auscultation, l'olfaction et l'anamnèse. Il rédigea une nouvelle compilation du « Traité des atteintes du froid et des affections diverses » contribuant ainsi à préserver en préserver le contenu.

Huángfû Mi 皇甫謐
Huangfu Shian 皇甫士安 — 214 à 282

Lettré à l'origine, il étudie la médecine pour trouver un soulagement à ses douleurs rhumatismales. Il acquiert par la suite une grande renommée en tant qu'acuponcteur et écrit le Zhen Jiu Jia Yi Jing 針灸甲乙經, litt. « L'acuponcture et la moxibustion de A à Z » dans lequel il expose systématiquement et minutieusement l'art acuponctural.

Gê Hóng 葛洪 — 281 à 341

Plus connus sous les noms de Ge Zhichuan et Bao Pu Zi 抱朴子, c'est, outre un médecin renommé, un alchimiste célèbre, auteur du Bao Pu Zi 抱朴子, traité d'alchimie, de diététique et de certaines pratiques magiques, ainsi que le Zhou Hou Bei Ji Fang 肘後備急方 litt. « Prescriptions d'urgence à conserver derrière le coude » (avant 320), ultérieurement édité et annoté par Tao Hongjing. L'ouvrage présente un grand nombre de pathologies avec leurs traitements et d'exemples de cas cliniques. Ainsi que le relève M. Strickmann, Ge Hong bien que généralement considéré comme le parfait représentant du taoïsme dans la médecine partage probablement les convictions spirituelles pré taoïstes. Ainsi le Zhou hou beiji fang consacre une section entière au traitement des infestations par les fantômes et les démons[87].

Chao Yuanfang 巢元方 — Ve et VIe siècles

Médecin de l'empereur Yangdi 楊帝 des Sui, il fut responsable de la compilation du Zhu Bing Yuan Hou Zong Lun 諸病源候總論 « Traité général sur l'étiologie et la symptomatologie des affections » (610), premier ouvrage sur l'état de l'art médical chinois de cette époque qui reste jusqu'à aujourd'hui un ouvrage très connu et très respecté. L'ouvrage comporte également une section

		dédiée aux atteintes par les esprits et les ensorcellements[88].
Sun Simiao 孫思邈	581 à 682	Médecin renommé de la dynastie Tang et auteur du Qian Jin Yao Fang 千金要方 « Formules précieuses et essentielles » (652) et de sa suite, le Qian Jin Yi Fang 千金翼方 « Complément aux formules précieuses et essentielles » (682). Ses ouvrages sont considérés comme le reflet de l'état de l'art médical chinois jusqu'au VIIè siècle. Le premier comprend lui aussi un chapitre consacré au traitement des atteintes d'ordre magico spirituel, se référant au texte de Chao Yuanfang et figurant après les affections du Poumon. À la fin du second, il consacre deux chapitres aux rituels taoïstes de guérison spirituelle[89].
Wang Tao 王燾	670 à 755	Médecin fameux de la dynastie Tang, qui entre dans la carrière médicale pour essayer de soigner la maladie de sa mère. Ayant travaillé une vingtaine d'années, pendant lesquelles il eut l'occasion de lire un grand nombre d'ouvrages médicaux, il rédige son propre traité médical, le Wai Tai Mi Yao 外台秘要 « Secrets d'un fonctionnaire impérial » (752), qui constitue une étude exhaustive de l'ensemble des branches de la médecine, y compris les rituels de la médecine magico religieuse[90].
Wang Bing 王冰	Vers 710	Médecin des Tang connu pour sa compilation et son édition du *Suwen*, l'un des deux ouvrages composant le Huangdi Neijing, en 24 volumes annotés, commentés et complétés.
Su Song 蘇頌	1019 à 1101	Fonctionnaire impérial non médecin, il est l'auteur du Tu Jing Ben Cao 圖經本草 « Matière médicale illustrée » (1062) en 21 volumes, dont les illustrations furent collectées dans différentes provinces sur l'ordre de l'empereur. Cet ouvrage constitue la première matière médicale présentant une illustration détaillée de chaque produit.
Qian Yi 錢乙 Qian Zhongyang 錢仲陽	1032 à 1113	Pédiatre reconnu, appointé comme médecin de la cour en 1090. Son expérience en pédiatrie est

recueillie et éditée par son élève Yan Xiaozhong 閻孝忠 dans le Xiao Er Yao Zheng Zhi Jue 小兒藥證直訣 « Clés des syndromes et des traitements pédiatriques » en 3 volumes, qui paraît en 1119. Faisant partie des tous premiers livres de pédiatrie dans l'histoire de la médecine chinoise, cet ouvrage eut une influence profonde et durable sur le développement de cette branche de la médecine. Il fut le premier à proposer une analyse différentielle effective de la rougeole, de la scarlatine, de la varicelle et de la variole, à pointer les aspects spécifiques des pathologies infantiles et à proposer de nouvelles méthodes de diagnostic et de traitement.

Xu Shuwei 許叔微 — 1079 à 1154 — Médecin reconnu du XII^e siècle et émule de Zhang Zhongjing. Il conçoit à partir de l'œuvre de ce dernier une présentation illustrée de 36 formes de pouls et propose une théorie de l'emploi des drogues en fonction de l'intensité du processus pathologique. Auteur de plusieurs ouvrages médicaux dont le plus connu est le Lei Zheng Pu Ji Ben Shi Fang 類證普濟本事方 « Prescriptions efficaces et universelles classées » (vers 1132) en 10 volumes.

Chen Yan 陳言
Chen Wuze 陳無擇 — Vers 1120 à 1200 — Auteur du San Yin Ji Yi Bing Zheng Fang Lun 三因極一病證方論 « Des trois catégories de facteurs étiopathogéniques », ouvrage en 18 volumes publié en 1174, dans lequel les causes des affections sont classées en trois groupes, en accord avec les théories de Zhang Zhongjing.

Wang Weiyi 王維一 — 987 à 1067 — Acuponcteur reconnu des Song du Nord, il finance la réalisation de deux modèles creux grandeur nature en bronze du corps humain à la surface desquels sont gravés les trajets des méridiens et la localisation exacte des points d'acuponcture, et assure également la compilation du Tong Ren Shu Xue Zhen Jiu Tujing 銅人俞穴針灸圖經 « Manuel illustré des points d'acuponcture et de moxibustion de l'Homme de bronze », publié en

		1026, pour faciliter la localisation des points et l'enseignement de l'acuponcture.
Zhang Yuansu 張元素 Zhang Jiegu 張潔古	XII^{e} siècle	Auteur du Zhen Zhu Nang 珍珠囊 « Un spicilège des perles de médecine » et divers autres ouvrages médicaux, ce médecin du XIIIè siècle était convaincu qu'au vu des différences entre les conditions de vie prévalant dans l'antiquité et celles de son temps, il n'était plus possible de traiter des maladies nouvelles avec des méthodes anciennes. Délaissant les formules traditionnelles perçues comme obsolètes, il conçoit son propre arsenal thérapeutique. Son travail influença fortement la plupart des médecins des Jin et des Yuan (1115 -1368), dont les plus éminents furent Li Gao 李杲 et Wang Haogu 王好古.
Zhang Congzheng 張從正 Zhang Zihe 張子和	1156 à 1228	Médecin de court possédant une vaste expérience dans divers domaines de la médecine, il compare les affections à des substances étrangères à l'organisme qu'il convient de chasser par des médicaments drastiques tels que les diaphorétiques, les émétiques ou les purgatifs. C'est pourquoi il est considéré comme l'initiateur du courant de pensée appelé « École de la purgation ». Il est l'auteur du Ru Men Shi Qin 儒門事親 « Soins des lettrés confucianistes à leurs proches », terminé par son disciple Ma Zhiji 麻知己.
Li Gao 李杲 Li Dongyuan 李東垣	1180 à 1251	Disciple de Zhang Yuansu, il considère que, mis à part les modifications morbides contingentes, toute maladie est essentiellement rendue possible par l'« endommagement interne » de la Rate et de l'Estomac conséquence de l'intempérance dans la boisson, la nourriture ou le travail. Il préconise donc les traitements visant à régler la Rate et l'Estomac et à nourrir l'énergie originelle. Il est considéré comme l'initiateur de l'école de pensée dite « Du renforcement de la Rate et de l'Estomac ». Son œuvre maîtresse est le Pi Wei Lun 脾胃論 « Traité de la Rate et de l'Estomac »,

		mais ses autres ouvrages sont également bien connus, ainsi le Nei wai shang bian huo lun 內外傷辨惑論 « Des obscurités de la différenciation des atteintes internes et externes », ou le Lan shi mi zang 蘭室秘藏 « Trésors cachés de la chambre des orchidées ».
Song 宋慈		
Song Huifu 宋惠父	1186 à 1249	Auteur du Xi Yuan Ji Lu 洗寃集錄 « Instructions aux légistes », publié en 1247, traité de médecine légale reflétant son expérience personnelle en tant que juge et sa connaissance approfondie des ouvrages existant sur ce sujet. Cet ouvrage exerça une influence considérable sur la jurisprudence chinoise et fut traduit en plusieurs langues.
Chén Ziming 陳自明		
Chen Liangfu 陳良父	1190 à 1270	Gynécologue reconnu issu d'une famille de plusieurs générations de médecins, c'est l'auteur de deux ouvrages importants : le Fu Ren Dà Quán Liang Fang 婦人大全良方 « Ensemble des prescriptions efficaces pour les femmes » (1237) et le Wai Ke Jing Yao 外科精要 « Essence de la médecine externe ».
Chen Wenzhong 陳文中	1211 à 1280	Ce fut le plus influent des pédiatres du XIIIè siècle, et auteur du Xiao Er Dou Zhen Fang Lun 小兒痘疹方論 « Traité sur la variole et les maladies éruptives de l'enfant » publié en 1241, et du Xiao Er Bing Yuan Fang Lun 小兒病源方論« Étiopathogénie et traitements des affections pédiatriques », publié en 1253.
Wang Haogu 王好古		
Wang Jinzhi 王進之	XIII^{e} siècle	Médecin reconnu des Yuan dont l'apport principal fut l'emploi des drogues reconstituantes dans le traitement de la phase tardive des pathologies infectieuses, dès lors que les fonctions métaboliques sont affaiblies et l'abandon des traitements purgatifs, fréquemment employés de manière indiscriminée à cette époque. Cinq de ses ouvrages sont encore réédités de nos jours dont le Tang Ye Ben Cao 湯液本草 « Matière médicale des formules décoctées ».

Zeng Shirong 曾世榮	1252 à 1330	Pédiatre compétent possédant plus de cinquante ans d'expérience clinique, il écrit le Huo You Kou Yi 活幼口議 « Discussions sur la protection des enfants » (1283) et le Huo You Xin Shu 活幼新書 « Nouveau traité de la protection des enfants », publié en 1294. L'apport spécifique de ces deux ouvrages au domaine de la pédiatrie réside dans une présentation efficace des différentes formes que peut prendre une même affection, contribuant ainsi à en faciliter le diagnostic.
Luo Tianyi 羅天益 Luo Qianfu 羅謙甫	1279 à 1368	Médecin des Yuan ayant étudié auprès de Li Gao 李杲 pendant plus de dix ans et qui occupa un temps le poste de médecin impérial aux armées. Il écrit le Wei Sheng Bao Jian 衛生寶鑒 « Miroir d'or de la santé », ouvrage dans lequel il fait la synthèse des enseignements de Li Gao, de ceux des autres courants de la pensée médicale d'alors et de sa propre expérience clinique.
Zhu Zhenheng 朱震亨 Danxi Xiansheng 丹溪先生 Zhu Danxi 朱丹溪	1280 à 1358	Né à Danxi 丹溪, Jinhua 金華, dans la province du Zhejiang 漸江省, d'où les noms sous lesquels il est le plus connu : le Maître de Danxi ou Zhu Danxi. Pour Zhu Danxi l'origine de toute affection réside dans la licence du mode de vie. Il préconise donc l'emploi de reconstituants pour restaurer le yin déficitaire. Il est l'initiateur de l'école de pensée qui fonde son approche de la pathologie sur le principe que le yang est toujours excessif et le yin fréquemment déficient, école connue sous le nom d' « école de l'entretien du yin ». Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont les plus connus sont le Ge Zhi Yu Lun 格致余論 « Complément à l'étude des phénomènes naturels » 1347, le Ju Fang Fa Hui 局方發揮 « Développements sur le formulaire de la pharmacie impériale de l'ère Taiping » et le Danxi xin fa 丹溪心法 « Expérience médicale de Danxi ».
Hu Sihui 忽思慧	XIVe siècle	Diététicien fameux du XIVe siècle. De nationalité Mongole, il fut chambellan de la Maison impé-

		riale et responsable de la table de la dynastie Yuan entre 1314 et 1320 avant de publier une synthèse de son expérience clinique et de ses connaissances de la matière médicale dans le Yin Shan Zheng Yao 飲膳正要 « Des principes d'une diète idoine », présenté à l'empereur en 1330.
Hua Shou 滑壽 Hua Boren 滑伯仁	XIV^e siècle	Auteur d'un traité d'acuponcture pratique intitulé Shi Si Jing Fa Hui 十四經發揮 « Développements sur les quatorze méridiens », publié in 1341, il recompile le « Livre des difficultés du Classique de l'interne » sous le titre Nan Jing Ben Yi 難經本義« Du sens premier du Livre des difficultés », publié en 1361. Connu pour son talent dans le diagnostic différentiel, l'emploi des drogues et les traitements acuponcturaux, son étude des méridiens et des points d'acuponcture a grandement contribué au développement de ce domaine de la médecine chinoise.
Ni Weide 倪維德	XIV^e siècle	Spécialiste de la médecine ophtalmologique, il est l'auteur d'un ouvrage important sur les causes et les mécanismes des affections oculaires, le Yuan Ji Qi Wei 元機啟微 « Révélations sur le mystère de l'origine », publié en 1370.
Yu Tuan 虞摶 Yu Tianmin 虞天民	1438 à 1517	Ce médecin, surtout connu pour son Yi Xue Zheng Zhuan 醫學正傳 « De la transmission orthodoxe de l'art médical » (1515), a également adapté plus d'une trentaine d'ouvrages classiques.
Xue Ji 薛己 Xue Xinfu 薛新甫	1488 à 1548	Fils de Xue Kai 薛鎧, médecin célèbre pour ses talents dans divers domaines de la médecine, il a publié de nombreux ouvrages médicaux tels le Nü Ke Cuo Yao 女科撮要 « Essentiel de la gynécologie obstétrique » 1548. Son travail et celui de son père ont été édités par Wu Guan 吳措 sous le titre Xue Shi Yi An 薛氏醫案 « Dossiers médicaux des Xue », comprenant 24 volumes dont, entre autres, le Wai Ke Shu Yao 外科樞要 « Essentiel de la médecine externe » 1571.

Wan Quán 萬全 Wan Mizhai 萬密齋	XV et XVI[e] siècles	Pédiatre reconnu de la dynastie Ming, issu d'une famille de tradition médicale sur trois générations dont il hérite de l'expérience, particulièrement dans les domaines de la pédiatrie et de la médecine externe. Son idée est que l'enfant doit être fréquemment exposé à la lumière et à l'air frais, habitué à résister au froid et protégé des frayeurs soudaines, que son alimentation ne doit pas être excessive et qu'il convient d'éviter de lui faire absorber trop de médicaments. Il est l'auteur du Dou Zhen Shi Yi Xin Fa 痘疹世醫新法 « Expérience des générations dans le traitement de la variole et des affections éruptives », du You Ke Fa Hui 幼科發揮 « Développement de la pédiatrie » 1579 et du Yu Ying Jia Mi 育嬰家秘 « Secrets familiaux sur les soins aux enfants ».
Li Shizhen 李時珍 Li Binhu 李瀕湖	1518 à 1593	Grand médecin et observateur naturaliste issu d'une famille de tradition médicale. Son père, Li Yanwen 李言聞 était un praticien accompli. Après trois échecs aux examens impériaux, Li Shizhen décide de poursuivre dans la carrière médicale de son père, ses compétences et son talent de médecin furent largement reconnus par ses contemporains. Il a publié une douzaine d'ouvrages médicaux dont le plus connu est le Ben Cao Gang Mu 本草綱目 « Compendium de la matière médicale » mais également un traité de sphygmologie connu le Bin Hu Mai Xue 瀕湖脈學 « Sphygmologie de Binhu » et le Qi Jing Ba Mai Kao 奇經八脈考 « Étude sur les huit méridiens particuliers ».
Li Yan 繼洲 Li Zhaijian 李齋健	1520 à 1580	Médecin du XVI[e] siècle, auteur du Yi Xue Ru Men 醫學入門 « Introduction à la médecine » 1575 et du Xi Yi Gui Ge 習醫規格 « Des règles des études médicales » 1575, il fait une synthèse des formules utilisées à son époque qu'il classe en dix-huit catégorie. Il est souvent cité pour son apport à la formalisation du formulaire de pharmacopée.

Yang Jizhou 楊繼洲 Yang Jishi 楊濟時	1522 à 1620	Petit-fils d'un médecin impérial, il succède à son grand-père dans la profession et est reconnu pour sa compétence en acuponcture. Il publie un ouvrage à la fois complet et pratique sur l'acupuncture, le Zhen Jiu Dà Cheng 針灸大成 « Grand compendium d'acupuncture et de moxibustion » 1601, basé sur le travail de Gao Wu 高武 et d'autres médecins, faisant ainsi le lien entre l'expérience des médecins du passé et deux de son temps.
Wang Kentang 王肯堂	1549 à 1613	Ayant été un temps fonctionnaire à la cour, il embrasse la carrière médicale à son retour dans sa ville natale. Il se consacre alors à la lecture d'ouvrages médicaux et à la collecte de données cliniques. Il devient l'un des plus fameux médecins de son époque et publie en 1602 le Liu Ke Zheng Zhi Zhun Sheng 六科證治准繩 « Des normes pour le diagnostic et le traitement dans les six branches de la médecine ». C'est ouvrage le plus connu au XVIIè siècle.
Chen Shigong陳實功	1555 à 1636	Spécialiste de médecine externe dont il fait la synthèse dans le Wai Ke Zheng Zong 外科正宗 « École orthodoxe de la médecine externe », publié en 1617.
Zhang Jingyue 張景岳	1563 à 1640	Auteur de plusieurs ouvrages spécialisés sur la sphygmologie, la gynécologie, la pédiatrie et la médecine externe, Zhang Jiebin est connu pour être particulièrement versé dans l'étude du Neijing dont il publie un commentaire, le Lei Jing 類經 « Classement systématique du Classique de l'interne » et sa suite le Lei jing fuyi 類警附翼 « Supplément au Classement systématique ». L'ensemble de son œuvre est publié en 1624 sous le titre Jingyue Quan Shu 景岳全書 « Œuvre complète de Jingyue ».
Chén Sicheng 陳司成 Chen Jiushao 陳九韶	XVII^{e} siècle	Médecin des Ming spécialisé dans le traitement de la syphilis et auteur du Mei Chuang Mi Lu 霉瘡秘錄 « Carnets secrets sur la syphilis »

		(1632), qui fait la synthèse des connaissances des médecins de sa famille sur le problème et présente de nouvelles approches dans le diagnostic et le traitement de cette affection. C'est la première monographie sur le sujet dans la littérature médicale chinoise.
Fu Renyu 傅仁宇 Fu Yunke 傅允科	XVII[e] siècle	Ophtalmologiste fameux des Ming, il est l'auteur du Shen Shi Yao Han 審視瑤函 « Livre précieux sur l'ophtalmologie », également connu sous le titre Yan Ke Dà Quán 眼科大全 « Traité complet d'ophtalmologie » (1644), qui fournit une description détaillée des symptômes, du diagnostic et des traitements des affections de l'œil et est considéré comme la synthèse de l'état de l'art de l'époque dans ce domaine.
Wu Youxing 吳有性 Wu Youke 吳又可	XVII[e] siècle	Précurseur de l'épidémiologie et auteur du Wen Yi lun 溫疫論 « Des affections fébriles épidémiques » 1642, ouvrage consacré à l'étude de plusieurs affections épidémiques prévalant dans différents parties de la Chine. Sa notion de facteurs pestilentiels, 臭氣, qui seraient à l'origine de ces affections constitue un apport important dans la compréhension du rôle des facteurs infectieux dans les affections contagieuses.
Yu Cháng 喻昌 Yu Jiayan 喻嘉言	1585 à 1664	Praticien habile et reconnu, auteur du Shang Lun Zhang Zhongjing Shang Han Lun 尚論張仲景傷寒論 « Étude critique du Traité des atteintes du froid de Zhang Zhongjing » également connu sous le titre Shang Lun Pian 尚論篇 « Étude critique » (1648) et du Yi Men Fa Lu 醫門法律 « Principes et interdits de la profession médicale » dans lequel il prend le risque de corriger les erreurs ou de critiquer les enseignements des maîtres du passé et apporte des éclaircissements considérables à la compréhension du « Traité des atteintes du froid » et du « Synopsis des formules du coffre d'or ».

Li Zhongzi 李中梓 Li Shi-cai 李士材	1588 à 1655	Médecin des Ming, auteur de nombreux ouvrages basés sur le Neijing et le Shang han lun, ainsi que sur les ouvrages écrits par les autres médecins, sans négliger son expérience personnelle de la pratique clinique, tels que le Nei Jing Zhi Yao 經知要 « Essentiel du Classique de l'interne », et le Yi Zong Bi Du 醫宗必讀 « Lectures indispensables au monde médical », etc.
Zhao Xianke 趙獻可 Zhao Yangkui 趙養葵	Seconde moitié du XVI[e] siècle	Médecin des Ming, auteur du Yi Guan 醫貫 « Clés de la médecine ». Favorable aux théories de Xue Ji 薛己 et particulièrement attaché à préciser et développer la notion de Porte de Vie 命门 et son importance pour l'organisme, il soutient que le traitement des affections passe également par le renforcement du feu de la Porte de vie.
Fu Qingzhu 傅青主	1607 à 1684	Poète, peintre, calligraphe et médecin reconnu des Ming, il se retire après la chute de la dynastie et prend une part active à la lutte contre l'envahisseur mandchou. Du fait de son activité contre le gouvernement en place, ses ouvrages médicaux tels que le Bian Zheng Lu 辨證錄 « Notes sur le diagnostic », Shi Shi Mi Lu 石室秘錄 « Dossiers secrets de la maison de pierre », Dong Tian Ao Zhi 洞天奧旨 « Enseignements de la caverne mystérieuse », etc. furent publié de manière anonyme, puis par la suite recompilés par Chen Shiduo 陳士鐸 sous le titre Xian Shou 仙授 « Enseignement des immortels ». Une partie de ces ouvrages a été rééditée vers le milieu du XIX[e] siècle sous les titres Fu Qingzhu Nü Ke 傅青主女科« Gynécologie de Fu Qingzhu » et Fu Qingzhu Nan Ke 傅青主男科 « Andrologie de Fu Qingzhu ».
Wang Ang 汪昂	1615 à ?	Lettré et médecin des Qing, il est l'auteur de nombreux ouvrages médicaux dont le Yi Fang Ji Jie 醫方集解 « Recueil de formules avec explications » (1682), le Tang Tou Ge Jue 湯頭歌訣 « Couplets rimés sur les formules » (1694) et le Bencao beiyao 本草备要 « Essentiel pratique de

matière médicale ». Son ouverture d'esprit face à l'introduction des idées médicales occidentales à la fin de la dynastie Ming détonne face à l'attitude générale à cette époque. À la lumière des notions médicales occidentales, il adopte l'idée que le siège de l'activité mentale, d'où surgissent l'intelligence et la mémoire est le cerveau et non le Cœur comme le veut la conception traditionnelle.

Zhang Lu 張璐
Zhang Luyu 張路玉 — 1617 à 1700

Consacrant son temps à l'étude et à l'écriture, il publie de nombreux ouvrages médicaux dont le plus connu est le Yi Tong 醫通 « De la médecine » en 16 volumes qui lui demandèrent cinquante ans de travail. L'ouvrage présente différentes méthodes de variolisation et décrit la diffusion de cette pratique dans la Chine de l'époque. Il met l'accent sur les avantages de l'emploi des reconstituants tièdes et réchauffants école dite de la reconstitution tiède, 溫補派 pài, dont il est l'un des initiateurs.

Ye Gui 葉桂
Ye Tianshi 葉天士 — 1667 à 1746

Médecin renommé pour l'intelligence et la précision de son diagnostic et de sa thérapeutique, c'est le chef de file reconnu de l'école des affections fébriles, 溫病學 wenbìng xué. Il introduit avec succès les drogues aromatiques piquantes et tièdes dans le traitement des fièvres épidémiques. Son enseignement a été publié en 1746 par ses élèves sous le titre Wen Re Lun 溫熱論 « Des maladies de tiédeur et de chaleur ».

Xue Xue 薛雪
Xue Shengbai 薛生白 — 1681 à 1770

Contemporain de Ye Tianshi et aussi célèbre que lui à son époque, il est particulièrement renommé pour sa compétence dans le traitement des affections fébriles épidémiques. Il est l'auteur du Shi Re Tiáo Bian 濕熱條辨, « Analyse et différenciation des affections de chaleur et d'humidité », dans lequel il présente son approche originale de ce domaine de la clinique et qui constitue une contribution importante à l'étude des affections épidémiques.

Xu Dàchun 徐大椿
Xu Lingtai 徐靈胎 1693 à 1771 Génie polyvalent, son savoir s'étendait de l'astronomie à la protection de l'eau. C'était en outre un poète doué pour l'écriture. Après avoir pratiqué la médecine pendant une cinquantaine d'années, il se retire pour vivre en ermite sur la rivière Hui 洞溪 À d'où son surnom « le vieil homme sur la Hui » 洞溪老人. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont le Nan Jing Jing Shi 難經經釋 « Explication du Livre des difficultés », le Yi Guan Bian 醫貫眨 « Critique des clés de la médecine » et le Yi Xue Yuan Liu Lun 醫學源流論 « De l'origine et du développement de l'art médical ». Non dogmatique dans son approche de la pratique médicale il insiste cependant sur la nécessité pour les praticiens de bien connaître les propriétés des produits qu'ils utilisent. Il est opposé à l'emploi abusif comme toniques des drogues drastiques de nature chaude et piquante.

He Mengyao 何夢瑤 1694 à 1760 Fonctionnaire impérial autant que lettré et médecin, il excelle dans la poésie et l'écriture. Il est l'auteur de nombreux ouvrages de médecines tels que le Yi Bian 醫鞭 « Premiers pas dans l'art médical », le Ben Cao Yun Yu 本草韻語 « Matière médicale rimée », le Sheng Xiao Jiao Qi Mi Fang 神效脚氣秘方 « Prescriptions miraculeuses pour le Béribéri », Fu Ke Liang Fang 婦科良方 « Formules bénéfiques pour la gynécologie », le You Ke Liang Fang 幼科良方 « Formules bénéfiques pour la pédiatrie », le Dou Zhen Liang Fang 痘疹良方 « Formules bénéfiques pour la variole », etc.

Zhao Xuemin 趙學敏
Zhao Shuxuan 趙恕軒 1719 à 1805 Médecin et pharmacien fameux des Qing, auteur du Ben Cao Gang Mu Shi Yi 本草綱目拾遺 « Supplément au Compendium de la matière médicale », imprimé en 1765, qui présente l'ensemble des drogues qui ont fait leur entrée dans la pratique médicale depuis la dynastie Ming. Il a en outre recueilli et formalisé l'expérience clinique du guérisseur populaire Zhao Baiyun 趙伯雲 dans deux ouvrages intitulés Chuan Ya Nei Pian

		串雅內編 « Traité interne de médecine populaire » et Chuan Ya Wai Pian 串雅外編 « Traité externe de médecine populaire ».
Zheng Meijian 鄭梅問 Zheng Shufu 鄭樞抉	1727 à 1787	Laryngologiste de tradition familiale sous les Qing riche d'une longue expérience, son ouvrage largement diffusé, le Chong Lou Yu Yao 重樓玉鑰 « Clé de jade de la chambre profonde » est entièrement consacré à cette discipline. Il y présente de manière détaillée l'anatomie et la physiologie du larynx et du pharynx, ainsi le diagnostic, le traitement et le pronostic des affections de cette région. L'ouvrage est complété par un volume consacré aux traitements acuponcturaux des affections de la gorge.
Cheng Guopeng 程國彭 Cheng Zhongling 程鍾齡	XVIII[e] siècle	Médecin célèbre des Qing, il est l'auteur du Yi Xue Xin Wu 醫學心悟 « Compréhension de la médecine » (1732), ouvrage concis et pratique fréquemment cité par les praticiens, et du Wai Ke Shi Fa 外科十法 « Des dix méthodes de la médecine externe ».
Wu Jutong 吳鞠通	1758 à 1836	Auteur du Wen Bing Tiao Bian 溫病條辨 « Analyse et différenciation des affections fébriles épidémiques » (1798), dans lequel il fait la synthèse de son expérience dans le traitement des affections épidémiques, précise la différence entre les différentes fièvres et propose de nouvelles méthodes thérapeutiques efficaces.
Wang Qingren 玉清任 Wang Xunchen 王勳臣	1768 à 1831	Médecin à Beijing durant plusieurs dizaines d'années, il insiste sur l'importance de l'étude des faits nouveaux et de l'innovation. Connu pour son Yi Lin Gai Cuo 醫林改錯 « Correction des erreurs du monde médical » dans lequel il présente le dessin des organes internes et corrige de nombreuses erreurs dans les conceptions anatomiques anciennes sur la base de ses propres observations sur les corps exposés dans les cimetières publics.

		L'ouvrage présente en outre un certain nombre d'idées et de notions nouvelles sur la médecine.
Lin Peiqin 林珮琴 Lin Yunhe 林雲和	Fin XVIII[e] et début XIX[e] siècles	Médecin des Qing qui consacra une douzaine d'années à l'étude des ouvrages médicaux. Il fait la synthèse des points forts des différentes écoles de pensée et de sa propre expérience clinique dans le Lei Zheng Zhi Cai 類證治裁 « Détermination des traitements des syndromes classés », où il insiste sur le fait que le diagnostic et le traitement doivent se fonder sur une appréciation globale de l'état du patient et l'analyse différentielle des éléments du tableau clinique. Les extraits qu'il présente des théories des différentes écoles sont précieux pour leur valeur pratique.
Lei Feng 雷豐 Lei Shaoyi 雷少逸	XIX[e] siècle	Médecin de la fin des Qing, spécialisé dans les affections fébriles épidémiques, il est l'auteur du Shi Bing Lun 時病論 « Des affections saisonnières », ouvrage très largement apprécié par les méthodes thérapeutiques et les prescriptions extrêmement efficaces qu'il propose.
Wu Shangxian 吳尚先 Wu Shiji 吳師機	1806 à 1886	Issu d'une famille aisée, et ayant réussi aux examens impériaux, il se tourne vers la médecine et s'attache à développer des traitements économiques pour les patients dans l'impossibilité d'assumer le coût des traitements. Il prône les traitements par voie externe sous forme de baumes et de cataplasmes, l'hydrothérapie, les traitements respiratoires, les cautérisations et la moxibustion. Il présente ces traitements dans Li Yue Pian Wen 理瘉騈文 « Discours rimés sur les nouvelles thérapeutiques » (1864).
Wang Shixiong 王世雄 Wang Mengying 王孟英	1808 à 1866	Spécialiste des affections fébriles connu pour sa vision originale du diagnostic et du traitement, il est l'auteur du Wen Re Jing Wei 溫熱經緯 « Repères pour le traitement des affections fébri-

		les épidémiques », du Huo Luan tun 霍亂論 « Des syndromes cholériformes », etc., et a publié l'ensemble de ses dossiers médicaux dans le Wang Shi Yi An 王氏醫案 « Dossiers médicaux de maître Wang ».
Tang Zonghai 唐宗海 Tang Rongchuan 唐容川	1851 à 1918	Médecin de la fin des Qing, il fait partie des pionniers de l'intégration de la médecine chinoise et de la médecine occidentale. Il est l'auteur du Zhong Xi Hui Tong Yi Jing Jing Yi 中西種通醫經精義 « Essentiel du rapprochement des médecines chinoise et occidentale » dans lequel il s'efforce de démontrer que la médecine traditionnelle n'est pas non scientifique et que les deux médecines sont dignes d'intérêt. C'est également l'auteur du Xue Zheng Lun 血證論 « Des syndromes du sang » qui propose une nouvelle approche du traitement des affections hémorragiques.
Zhang Xichun 張錫純 Zhang Shoufu 張壽甫	1860 à 1933	Auteur du Yi Xue Zhong Zhong Can Xi Lu 醫學衷中參西錄 « Approche de la médecine occidentale [du point de vue] du cœur de l'art médical [traditionnel]», il a étudié les ouvrages médicaux anciens et prôné l'association de la médecine traditionnelle et de la médecine moderne. Son expérience clinique étendue lui a permis de proposer un grand nombre de traitements efficaces.
He Bingyuan 何炳元 He Lianchen 何廉臣	1861 à 1929	Formé aux deux médecines et comparant les deux approches, il en vient à la conclusion que la médecine occidentale n'est pas parfaite et qu'on ne saurait négliger la médecine chinoise. Il fut Président de l'Association des médecins de Shaoxing et l'éditeur du Journal de médecine de Shaoxing. Il est l'auteur de nombreux ouvrages tels que le Zhong Feng Xin Quan 中風新詮 « Nouvelle approche de l'ictus apoplectiforme », le Xin Yi Zong Bi Du 新醫宗必讀 « Nouvelles lectures indispensables au monde médical », le Nei Ke

		Zheng Zhi Quan Shu 內科證治全書 « Traité complet de médecine interne », Quan Guo Ming Yi Van An Lei Bian 全國名醫驗案類編 « Recueil classé des succès cliniques des médecins chinois renommés », etc.
Yun Tiéqiao 惲鐵樵 Yun Shujue 障樹起	1878 à 1935	Conduit à la médecine par ses problèmes de santé et le décès de ses enfants, il étudie la médecine chinoise et la médecine occidentale. Il dirige plusieurs écoles de médecine et s'oppose activement à la dévalorisation et à la dégradation de la médecine chinoise traditionnelle. Il pense que la médecine chinoise doit être complétée par les théories occidentales. Il est l'auteur de plus de vingt ouvrages tels que le Qun Jing Jian Zhi Lu 草經見智錄 « De la sagesse des classiques médicaux », Shang Han Lun Yan Jiu 傷寒論研究 « Recherches sur le Shang han », Mai Xue Fa Wei 脈學發微 « Étude de sphygmologie », etc.

Éléments d'une étude comparative des pensées médicales

Les médecines savantes traditionnelles dont nous avons vu un bref aperçu ont en commun une exégèse continue des textes fondateurs, jusqu'à ce qu'un changement paradigmatique majeur intervienne, qu'il soit la conséquence de la chute de la civilisation et de la disparition des valeurs qu'elle portait (médecines mésopotamienne et égyptienne) ou d'une rupture profonde dans la pensée et dans la démarche (médecine occidentale). Si l'on considère la médecine gréco-romano-arabe, on note une continuité certaine et dans la pensée médicale et dans la démarche de l'étude. La médecine occidentale est, elle, le fruit d'une rupture majeure dans la pensée qui a conduit à une révolution dans l'observation du monde et dans l'explication de ses phénomènes. Cette rupture a connu son apogée au XIX^e^ siècle avec l'avènement de la médecine scientifique. Les médecines ayurvédique et chinoise n'ont pas connu une telle rupture, bien que les prémisses commencent à en être perceptibles en ce début du XXI^e^ siècle. L'étude comparée des pensées médicales traditionnelles[91] est indispensable à la compréhension de la médecine humaine et devrait être en soi l'objet d'un travail collectif approfondi qui reste à faire. En l'absence d'un tel travail, il demeure possible de mettre en évidence un certain nombre de convergences et de divergences reflétant les conceptions philosophiques et ontologiques des différentes cultures.

Il convient tout d'abord de tenter d'identifier les systèmes sur lesquels se fondent la majorité de ces médecines lorsque cela est possible, sans porter de jugement a

priori sur la validité ou l'inanité de ces conceptions à la seule aune de la médecine occidentale moderne dont la compréhension des phénomènes du vivant est toujours en devenir. Considérant les médecines égyptienne, grecque, chinoise et ayurvédique, deux éléments de convergence apparaissent immédiatement : d'une part un système décrivant et expliquant les processus physiologiques à partir des interactions de productions ou humeurs physiologiques principales, le plus souvent au nombre de trois, et de l'autre une description de la circulation de ces humeurs mettant en jeu un système formé de canaux directement reliés ou non au cœur.

Que ces canaux recoupent en partie le système vasculaire est incontestable. Qu'il s'agisse exclusivement d'une description maladroite, imparfaite et souvent incohérente de la circulation sanguine reste à démontrer. La médecine chinoise en est un exemple. La notion de circulation ne concerne pas uniquement le sang, mais également une autre production physiologique, que ce soit le pneuma des Grecs, l'énergie des Chinois, l'air des Égyptiens. Il convient en outre de remarquer que le sinogramme 氣, unanimement et systématiquement traduit par énergie, ou souffle, possède comme autres significations gaz, vapeur et air.

Une étude plus poussée nous mènerait hors du cadre de cet ouvrage, mais bien d'autres points de convergence existent entre ces médecines, en particulier dans le domaine de la pathologie.

DEUXIÈME PARTIE

Corpus théorique, physiologie

Introduction

Les conditions de l'apparition et du développement initial de la médecine chinoise dans une civilisation essentiellement agraire, et le contact constant avec les phénomènes naturels se reflètent dans la théorie médicale[1]. Au fil de son développement, le corpus s'est élaboré et enrichi jusqu'aux périodes contemporaines. Ce développement n'a pas connu, loin s'en faut, un parcours linéaire et systématique qui aurait vu une évolution continue et régulière des notions fondamentales et métaphysiques que sont l'énergie quintessenciée, le yin yang et les cinq mouvements, et de leur application à une description systématique de la physiologie humaine, à la pathologie et à la thérapeutique. L'apparition des notions théoriques fondamentales s'est faite de manière bourgeonnante et relativement simultanée durant la période finale de la dynastie Zhou et les bouleversements socioculturels de la période de transition s'étendant jusqu'au premier empire unifié[2]. Ces notions ont émergé dans un mouvement de pensée général tentant de proposer une explication du monde et de ses phénomènes se démarquant progressivement, ou la transformant[3] sans forcément l'exclure, de la pensée magico-religieuse des siècles précédents.

Différents courants de pensée ont fourni des éléments conceptuels qui furent progressivement intégrés dans la construction de l'édifice théorique médical dans le cours de son développement. La pensée chinoise n'étant, par nature, pas exclusive, et le syncrétisme intellectuel plus la règle que l'exception, différentes notions apparemment dénuées de lien voire contradictoires, ont pris leur place dans l'ensemble tout au long de son histoire non sans débats, parfois houleux, par-delà les époques.

Il serait tentant mais naïf de rechercher dans l'histoire de la pensée médicale chinoise une linéarité qui ne saurait refléter la diversité des approches suivies par les philosophes, puis explorées par les médecins au cours du temps, sans que jamais aient été fondamentalement remis en cause les outils conceptuels originaux et l'aptitude des médecins de chaque époque à adopter et/ou à adapter des idées laissées pour compte dans le débat général mais réactualisées par leurs propres expériences. C'est pourquoi, au-delà de l'histoire des théories initiales, l'histoire de la pensée médicale chinoise est celle de tous les apports[4] dont elle s'est enrichie au fil du temps pour former finalement un ensemble cohérent et solide du point de vue conceptuel et pratique, les critères ultimes de validité pour les idées dans un domaine tel que la médecine restant l'efficacité clinique et l'innocuité.

Le premier ouvrage médical connu, le *Huangdi Neijing,* est en fait une compilation de textes couvrant probablement la seconde partie de la période de transition avant le premier empire unifié (entre le Ve et le IIe siècle avant notre ère). Il constitue une synthèse des idées des sages et des philosophes de cette période appliquée au domaine médical, à la physiologie et à la pathologie humaines. Il se compose de deux collections de textes, dont la première intitulée *Suwen*[5] traite des théories physiologiques, fonctionnelles, diagnostiques et étiopathogéniques, mais également de philosophie, d'écologie humaine et d'astrologie. La seconde intitulée *Lingshu*[6] est plus étroitement en rapport avec la thérapeutique et l'acuponcture. Le texte se présente comme une discussion entre l'empereur mythique Huangdi et ses médecines : Le titre de l'ouvrage dans sa forme actuelle apparaît sous les Han. Il appartient à un ensemble plus vaste comprenant plusieurs autres ouvrages dont seul le titre est parvenu jusqu'à nous. Ce sont le *Neijing* et le *Waijing* de Bian Que, le *Neijing* et le *Waijing* de Bai Shi, le *Waijing* de Huangdi et un tome d'annales. Le contenu manquant du *Huangdi Neijing* est suggéré dans la préface d'un autre ouvrage essentiel de la médecine chinoise, le « Traité des atteintes du froid[7] » de Zhang Zhongjing[8].

Ce que l'Occident retient du fondement de la médecine chinoise est constitué essentiellement par la théorie du yin et du yang à laquelle est associé un modèle (proche de ce que l'on peut entendre par modèle en physique ou en mathématique) physiopathologique descriptif et, dans une certaine mesure, prédictif appelé théorie ou cycle des cinq mouvements[9]. Cela ne constitue cependant que deux des trois aspects du pilier central de l'édifice théorique, de sa métaphysique, et ne rend pas compte de l'idée d'énergie, centrale à cette pensée. L'élément qui apparaît rarement de manière claire dans la restitution en Occident du substratum théorique est ce qu'il est convenu d'appeler la théorie de l'énergie quintessenciée ou théorie moniste de l'énergie, historiquement contemporaine[10] du développement de la notion de yin et de yang et des cinq mouvements.

Mais la médecine chinoise est avant tout clinique. Ses théories se fondent sur l'expérience clinique et non l'inverse bien qu'une approche essentiellement livresque puisse donner à tort l'impression qu'il en est autrement. Le corpus théorique ne se limite donc pas, loin s'en faut, à ces trois notions. Il comprend une anatomophysiologie complète fondée sur la notion de système[11], décrivant les systèmes fonctionnels, leur structure, leur localisation et leur activité, cette partie étant traditionnellement désignée par l'expression « manifestations visibles des systèmes ». Elle décrit également la genèse et l'activité des productions organiques que sont l'énergie, le sang et les fluides, et le réseau des voies de circulation de l'énergie et du sang désignées collectivement par l'expression « méridiens et vaisseaux[12] » et qui forme la structure émergée des systèmes fonctionnels et assure la liaison avec les organes viscéraux internes.

Le corpus théorique comprend également les procédures d'examen et les outils de diagnostic, les éléments d'étiologie, de pathologie et de thérapeutique et l'étude des ouvrages classiques jalonnant le développement historique de la médecine chinoise et fondant les différents domaines de la clinique et de la thérapeutique. Il comprend

enfin les domaines cliniques proprement dits[13], présentant leur nosologie, leur sémiologie et leur thérapeutique[14].

La théorie de l'énergie quintessenciée

La notion d'énergie quintessenciée[15] apparaît pour la première fois dans deux ouvrages de la période des Royaumes combattants, la « Somme des changements des Zhou » : « l'énergie quintessenciée, c'est la matière[16] » et le *Guanzi* : « ce qui dans l'énergie peut être transformé est appelé essence[17] » . La théorie de l'énergie quintessenciée se propose d'étudier les règles qui gouvernent le mouvement et les transformations de l'énergie dite quintessenciée ainsi que l'origine, le développement et les transformations des choses et des phénomènes de l'univers. Le mouvement et les transformations de l'énergie quintessenciée sont à l'origine du yin et du yang et des cinq mouvements qui en manifestent les différents aspects, et impulsent la création, le développement et les transformations des choses et des phénomènes[18].

Ces notions sont également présentes dans la théorie dite « théorie moniste de l'énergie[19] ». Pour cette école de pensée, dont la vision est proche de la précédente, l'énergie est la source du manifesté et procède du non-manifesté[20]. Dès lors que l'énergie originelle[21] apparaît, les processus de la cosmogénèse et de l'ontogénèse peuvent s'initier. Le développement de ces concepts s'est poursuivi dans les ouvrages philosophiques postérieurs jusqu'aux dynasties historiques de la Chine (dans le *Huainan zi*[22] ou le *Lun heng*[23], par exemple), mais ils ont également trouvé leur place dans les ouvrages médicaux à compter du *Huangdi Neijing*[24].

Nature et propriétés de la quintessence

Les ouvrages cités précisent différents aspects de la quintessence et de son rapport avec l'énergie, l'univers et l'humain. La quintessence est à l'origine de toutes choses et de tous phénomènes dans l'univers. La quintessence de la terre est l'eau, dans l'homme elle correspond aux substances quintessenciées de l'organisme. Par son accumulation elle constitue la source de l'engendrement et du développement de toutes les choses naturelles[25]. Elle est extrêmement subtile et toujours en mouvement, mais bien qu'intangible, elle peut être perçue et reste malgré tout du domaine de la matérialité[26].

Le terme quintessence, à l'origine, se référait aux liquides reproducteurs humains. Le *Suwen* indique, au chapitre « De la nature ancestrale » : « À seize (ans), … l'énergie quintessenciée est en plénitude, le yin et le yang sont en harmonie, il est alors possible d'engendrer[27] ». La quintessence est le matériau subtil et sans forme dont le mouvement incessant est à l'origine de l'univers. La quintessence est le constituant le

plus raffiné de l'énergie qui est à l'origine de l'organisme humain et de son fonctionnement.

L'énergie quintessenciée n'est pas uniquement de nature matérielle, elle contient également une force vitale inépuisable (*Cf. infra*, l'énergie). La vie et la vitalité humaines ne sont que la manifestation de la force vitale de l'énergie quintessenciée dont est constitué le corps humain. Cette énergie quintessenciée est formée par la combinaison de l'essence du Rein, de nature congénitale et de l'essence des aliments, de nature acquise. C'est la substance fondamentale qui constitue le corps, c'est également le matériau de base à partir duquel l'organisme croît et se développe, grâce à son activité fonctionnelle. Dans un sens plus restreint, le terme « essence » désigne également la substance reproductrice stockée dans le Rein et que l'on appelle l'essence reproductive.

Nature et propriétés de l'énergie

Dans la pensée philosophique chinoise la notion d'énergie constitue un aspect fondamental de la phénoménologie de l'univers dont il est difficile de cerner les limites et le champ sémantique. L'étude et le développement[28] de ce concept ont couvert une très longue période de temps et la définition la plus consensuelle ayant émergé de ce débat entend l'énergie comme un fluide extrêmement subtil et mobile, en mouvement incessant, intangible et sans forme constituant l'origine des choses et des phénomènes de l'univers ou de leur noumène. Le mouvement et les transformations spontanés de l'énergie suffisent seuls à expliquer la création, le développement et les transformations des choses et des phénomènes[29].

Le terme « énergie » qui apparaît dans la littérature classique s'entend dans différentes acceptions. Ses sens les plus anciens renvoient à la vapeur des nuages, à l'activité du vent[30] ou à l'atmosphère, mais également à un sens lié au grenier à grains. Il renvoie alors à la notion de quintessence des aliments[31]. Ces deux sens sont très différents, le premier renvoie à une notion d'intangibilité et de mouvement perpétuel, comme la vapeur des nuages, le second évoque la notion, plus substantielle, d'énergie apportée par les aliments. Dans le cadre de la physiologie, le terme « énergie » s'applique à différents aspects de l'activité fonctionnelle de l'organisme.

Le détail des propriétés de l'essence et de l'énergie est étudié dans la physiologie.

La théorie du yin et du yang

La notion de yin et de yang trouve son origine dans un poème du *Shijing*[32] (Canon de la poésie, Poèmes de cour) où ces caractères sont utilisés pour désigner l'un, le côté ensoleillé de la montagne, l'adret, mais aussi l'idée d'ensoleillement et de chaleur, ainsi que les jours du printemps où la chaleur du soleil commence à être sensible

(yang) et l'autre, le côté ombreux de la montagne, l'ubac, mais également les jours pluvieux, froids et couverts (yin). Cette notion d'éléments indissociables, complémentaires et pourtant opposés comme le sont les deux faces de la montagne, fut à l'origine du développement de la théorie du yin et du yang. Celle-ci est initialement évoquée dans le *Xici*[33], où s'exprime pour la première fois l'idée que le tout ne doit son existence qu'à l'alternance rythmée d'un couple de complémentaires : « le yin puis le yang, c'est le dao[34] ». Si cette notion n'est toutefois pas unique dans la philosophie tant confucianiste que taoïste et connut son plein développement et son application la plus pratique dans le domaine médical, elle exerça cependant une influence certaine dans tous les domaines de la pensée chinoise : politique[35], astronomie, météorologie, agriculture, calendrier, etc.

Indépendamment des applications spécifiques à la médecine, il convient de distinguer deux aspects dans la théorie du yin et du yang. Le premier en fait un outil de classification et de détermination des phénomènes de l'univers dès lors qu'ils se présentent en couples formés de deux éléments opposés, complémentaires et indissociables dans le monde naturel. C'est le cas pour le jour et la nuit, et par extension pour l'obscurité et la lumière, le soleil et la lune ainsi que le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur, le mouvement et la stase, l'homme et la femme, le chaud et le froid, l'eau et le feu. Si l'on considère le microcosme formé par le corps humain, le yin et le yang classent les systèmes organiques (yin) et viscéraux (yang). De même, le haut du corps est yang et le bas, yin ; le dos est yang et la face thoraco-abdominale, yin ; l'énergie procède du yang et le sang, du yin. En ce sens yin et yang constituent des emblèmes permettant d'identifier et de classer l'ensemble des phénomènes et des éléments de l'univers.

Cette classification n'est, bien sûr, pas arbitraire. Elle découle des propriétés intrinsèques du yin et du yang. Sont ou procèdent du yang toutes choses et tous phénomènes dynamiques, extérieurs, ascendants, lumineux, chauds, durs, multiples ou progressifs[36], et, particulièrement dans le domaine médical, hyperactifs ou relevant de l'aspect fonctionnel. On voit bien que le soleil, par exemple, relève de certaines de ces propriétés, de même que le système reproducteur et les gamètes masculins. Sont ou procèdent du yin toutes choses et tous phénomènes statiques, intérieurs, descendants, obscurs, froids, mous, uniques, régressifs[37], et dans le domaine de la physiologie et de la pathologie, hypoactifs ou relevant de l'aspect structurel. La nuit, la lune, l'eau présentant certaines de ces propriétés peuvent donc être classées dans le yin, de même que le système reproducteur et les gamètes féminins. À cet égard, dire que le yang est masculin, ou que le yin est féminin, c'est faire, outre une anastrophe, une inversion non seulement sémantique, mais paradigmatique[38].

Le second aspect du système du yin et du yang procède de la théorie de l'énergie quintessenciée qui établit que l'ensemble des mouvements et des transformations[39] qui se font jour dans l'univers comme l'alternance du jour et de la nuit, les mouvements du soleil et de la lune, etc., ne sont possibles que grâce à l'énergie, source de toutes choses[40]. Au cours de ce processus dynamique apparaissent deux polarités, le yin et le yang ; c'est ce que résume le *Laozi :* « l'un produit les deux[41] » . La théorie du yin et du yang explique donc que le monde, dans son ensemble et dans ses moindres

parties, est formé de la réunion des deux polarités de l'énergie et que son animation est le résultat du passage incessant de l'une à l'autre. Cet aspect dynamique de l'alternance par transformation du yin au yang et inversement est précisé et modélisé par le cycle des cinq mouvements.

Enfin, les termes yin et yang renvoient à des concepts, à des notions abstraites et non à des choses ou à des substances concrètes[42].

Les périodes dites des « Printemps et Automnes » et des « Royaumes combattants[43] » virent le développement des enseignements de Confucius, de Mozi, de Zhuangzi, etc., et de leurs disciples proches et lointains et un foisonnement de la pensée qui s'est étendu jusqu'au monde médical. Les médecins de cette période, se fondant sur l'expérience clinique et pratique acquise aux périodes antérieures, ont exploité la puissance descriptive et explicative des développements philosophiques de cette période, et en particulier, la théorie du yin et du yang pour l'appliquer à la médecine.

Dans l'aspect descriptif de la théorie, déjà évoqué, le yin et le yang sont les catégories fondamentales de l'ensemble des choses et des phénomènes de l'univers. Ces deux catégories ne sont en outre pas indépendantes l'une de l'autre, et entretiennent certains rapports. C'est ainsi que les conditions nécessaires pour classer les choses et les phénomènes selon le yin et le yang et les relations qu'ils entretiennent obéissent à deux grands principes.

Le premier établit que, dans certaines conditions, le yin et le yang peuvent se transformer complètement en leur opposé. Si l'on considère les processus physiologiques par exemple, la substance relève du yin et la fonction relève du yang. Dans les conditions normales, la substance peut se transformer en énergie et la fonction, en substance. Sans ces transformations mutuelles et réciproques l'activité physiologique ne pourrait se dérouler normalement.

Le second principe affirme que le yin et le yang sont indéfiniment divisibles. Toute chose ou tout phénomène procédant du yin ou du yang présente une partie yin et une partie yang, ces parties elles-mêmes présentent chacune un aspect yin et un aspect yang, et cela à l'infini. Le jour, par exemple, appartient au yang. Le matin représente le yang dans le yang, l'après-midi le yin dans le yang. La nuit appartient au yin. La première partie de la nuit représente le yin dans le yin, et la seconde, le yang dans le yin[44]. Cette relation s'applique également dans le cadre de la théorie médicale, dans la physiologie, par exemple. Si l'on considère un système fonctionnel yang comme l'Estomac[45], par exemple, celui-ci comporte un aspect yang, fonctionnel que l'on appelle feu de l'Estomac, ou yang de l'Estomac, et un aspect yin, structurel en rapport avec les fluides, que l'on appelle yin de l'Estomac. De même, si l'on considère un système fonctionnel classé dans le yin comme le Rein, on peut décrire un aspect yin, structurel et correspondant aux gamètes, à la moelle osseuse et aux fluides produits dans le système reproducteur, etc., dénommé yin du Rein et un aspect yang, fonctionnel, en rapport avec la diurèse, la fonction reproductrice, la thermogenèse, etc., et dénommé yang du Rein. C'est le sens de la phrase du *Suwen,* au chapitre « Des activités du yin et du yang et de leurs interactions » : « Énumérant les yin et les yang jusqu'à la dizaine, on pourra en déduire des centaines, les énumérant jusqu'à mille,

on en déduira dix mille et ainsi jusqu'à l'infini, mais ils ne sont jamais que la réunion des contraires dans l'Un.[46] »

L'aspect fonctionnel de la théorie du yin et du yang peut se résumer dans quatre propriétés : opposition, engendrement réciproque, croissance et décroissance, et transformation mutuelle.

Le yin et le yang sont opposés

Toutes choses et tous phénomènes naturels se présentent sous deux aspects mutuellement opposés qui ne sont que la manifestation du yin et du yang. Ainsi en est-il du ciel et de la terre, de l'avers et du revers, de l'externe et de l'interne, du mouvement et du repos, de la sortie et de l'entrée, du jour et de la nuit, du chaud et du froid, de la rapidité et de la lenteur. Le premier terme de tous ces exemples relève du yang et le second, du yin. La phénoménologie du monde et de ses parties se présente donc toujours sous la forme de couples d'opposés indissociables. Peut-on séparer le ciel de la terre, le jour de la nuit, l'avers du revers, le chaud du froid, la rapidité de la lenteur ? Chacun des termes du couple représente un aspect contradictoire dont l'un est yang et l'autre yin, leur réunion formant le yin yang, ou l'unité. Le ciel et la terre forment l'univers[47] ; l'avers et le revers forment le vêtement ; le jour et la nuit, le nycthémère ; le chaud et le froid, la température ; la rapidité et la lenteur, la vitesse, etc. En d'autres termes, l'opposition du yin et du yang manifeste leur nature contradictoire alors que leur unité manifeste leur nature complémentaire. En outre, l'opposition du yin et du yang débouche sur les notions d'équilibrage et d'antagonisme mutuels conduisant finalement à l'unité et à l'équilibre dynamique[48].

Ainsi, dans la nature, en est-il de la succession des climats des quatre saisons : à la tiédeur du printemps succède la chaleur de l'été, puis à cette dernière la fraîcheur de l'automne qui est remplacée par le froid hivernal. Durant l'été, la chaleur, donc le yang, atteint un maximum. Le yin croît alors progressivement pour équilibrer le yang et la chaleur. Cette croissance se poursuit jusqu'au milieu de l'hiver où le froid et le yin deviennent prédominants. Mais dans le même mouvement, l'énergie yang qui avait atteint son niveau minimum recommence sa croissance et équilibre progressivement le yin. C'est le mouvement symbolisé par le *Taiji*[49], et le résultat de la régulation et de l'antagonisme du yin et du yang dans la nature.

Chez l'être humain, l'opposition du yin et du yang constitue l'impetus fondamental permettant le développement du phénomène vital, en imprégnant le cours de son origine à sa fin. L'essence matérielle de l'organisme procède du yin, les fonctions vitales procèdent du yang. La vie naît d'un processus de transformation dynamique incessant qui permet au yang de devenir énergie et au yin de devenir matière. L'essence de cette transformation réside dans la quintessence yin et l'énergie yang, et dans le mouvement contradictoire du devenir de la première dans la forme et de la transformation de la seconde en énergie aboutissant à l'union des contraires. Dans le cours de ce processus, le yin et le yang sont unis dans un état d'équilibre dynamique

dans lequel les deux polarités se fondent[50]. L'activité physiologique peut alors se dérouler normalement.

Cet équilibre physiologique est rompu dès lors que le yin ou le yang s'affaiblit ou devient excessif. Le déséquilibre qui en découle provoque l'apparition de manifestations morbides et de la maladie. L'équilibre ne peut alors être réinstauré que par un processus d'harmonisation qui, se conformant au principe d'antagonisme du yin et du yang, fait appel au yang pour maîtriser le yin et inversement. Dès lors que l'équilibre dynamique fondamental du yin et du yang est restauré, la maladie est guérie[51].

Le yin et le yang s'engendrent mutuellement

Cette expression implique que yin et yang n'entretiennent pas uniquement une relation d'opposition et d'antagonisme, mais qu'ils sont également liés par un rapport d'interdépendance et d'utilité réciproque. En d'autres termes, le yin dépend du yang et le yang, du yin, et la condition préalable à l'existence de l'un est l'existence de l'autre. C'est ce que l'on appelle traditionnellement l'engendrement réciproque du yin et du yang. Cette approche met en lumière la nature indissociable des deux aspects yin et yang de chaque chose et phénomène de l'univers. Cette relation paraît intuitivement évidente dans la mesure où l'on conçoit aisément que dès lors que le ciel n'existe pas la terre ne peut exister et qu'en conséquence l'univers[52] n'existe pas. Dès lors que le jour n'existe pas, la nuit ne peut apparaître, ce qui entraîne donc que le cycle nycthéméral n'a pas de réalité. Dès lors qu'un vêtement n'a pas d'avers, il ne peut posséder de revers : comment pourrait-il alors exister ? De même peut-il y avoir un bas s'il n'y a pas de haut, et inversement ? S'il n'y a pas de gauche, peut-il exister une droite ? Etc.

Sur le plan physiologique, la substance procède du yin[53], la fonction procède du yang. La substance organique est le support de l'activité fonctionnelle, cette dernière assure la production de la substance. L'équilibre entre substance et fonction peut seul garantir l'activité physiologique. L'opposition des caractères du yin et du yang implique toujours une notion de réciprocité que l'on exprime en précisant que le yang est la racine du yin et inversement, ce qui exclut comme nous l'avons déjà vu une existence séparée et indépendante des deux. Dans le monde animé, l'absence de yang ne saurait se concevoir, car le yin seul ne peut assurer l'engendrement, cette fonction nécessitant l'activité du yang. Quand le yang est seul, il ne saurait y avoir de croissance, car cette activité nécessite l'apport nutritif et substantiel du yin.

Ainsi, toute perturbation de la relation normale d'engendrement du yin et du yang dans le cours de l'activité physiologique crée les conditions de l'apparition et du développement de la maladie au point même que la vie peut être compromise si le yin et le yang perdent le contact. Dans l'organisme humain, l'énergie[54] procède du yang, la substance procède du yin[55].

Sans le yang, le yin ne peut être transformé

À partir d'un certain seuil de déficience de l'énergie, et donc du yang, la production et la circulation des liquides physiologiques sont perturbées. Si cette situation perdure, la production devient insuffisante, ce qui conduit à une déficience du yin. C'est ce que l'on appelle « l'insuffisance du yang atteint le yin ». Prenons l'exemple d'un patient souffrant d'une inappétence chronique et présentant divers signes d'une déficience de l'énergie yang de la Rate[56]. Cette déficience se traduit, entre autres choses, par une diminution de l'activité enzymatique pancréatique et une mauvaise assimilation des nutriments. Par ailleurs, le système fonctionnel formé par la Rate et l'Estomac constitue ce qu'il est convenu d'appeler « le fondement de l'acquis » et « la source de l'engendrement et de la transformation de l'énergie et du sang[57] ». La situation pathologique que connaît ce patient résulte d'une insuffisance de l'énergie yang propre du système compliquée par une insuffisance de transformation et de production de l'énergie et du sang, en d'autres termes d'une dénutrition conséquence de la dégradation de l'activité enzymatique et du défaut d'assimilation. C'est ce qui constitue une déficience simultanée de l'énergie et du sang provoquée par l'insuffisance du yang qui affecte le yin.

Sans le yin, le yang ne peut être engendré

À partir d'un certain seuil de déficience du yin (des fluides physiologiques, par exemple), l'énergie yang est affectée, ce qui à la longue entraîne une déficience du yang. Dans le cas d'hémorragies importantes, par exemple, le sang est affecté de manière importante. L'extravasation du sang à l'extérieur de l'organisme s'accompagne d'une déperdition importante d'énergie. On dit que « l'énergie suit le sang qui s'échappe ». Cela se traduit par une déficience du yang manifestée par un refroidissement du corps et de ses extrémités (ce refroidissement peut simplement toucher les téguments ou s'accompagner d'une hypothermie centrale, tout dépend de la gravité de la situation). C'est ce qui détermine le syndrome de déficience simultanée de l'énergie et du sang dû à l'insuffisance du yin qui atteint le yang.

Lorsque la relation d'interdépendance du yin et du yang est sérieusement compromise soit au niveau de l'énergie yang et des liquides yin ou à celui de la substance organique et de la fonction, on peut assister à la disparition rapide de l'un des deux aspects qui menace gravement l'existence de l'autre, et remet en question le pronostic vital. Une dissociation complète des aspects yin et yang signe alors la fin du phénomène vital[58].

Croissance et décroissance du yin et du yang

Leurs relations d'engendrement et d'existence font que le yin et le yang peuvent sous certaines conditions se transformer l'un en l'autre pour autant qu'ils entretiennent une relation d'interdépendance sans qu'ils puissent occuper la place de l'autre. C'est le cas naturel de la transformation du jour en nuit, et inversement. Le jour ne prend pas la place de la nuit, car alors il n'y aurait que le jour. Inversement, la nuit n'occupe pas la place du jour, car alors la nuit serait permanente. Lorsque le soleil est là la lune disparaît, et inversement. Mais on ne saurait dire que le jour se transforme en lune et la nuit en soleil. Ce qui nous conduit à une autre des relations existant entre le yin et le yang.

L'expression classique « le yin et le yang croissent et décroissent » ne fait qu'exprimer la réalité des exemples précédents : yin et yang, antagonistes et interdépendants, ne constituent pas un système statique mais sont la source d'une dynamique de transformation qui permet un développement régulier et constant des choses et des phénomènes. Sur le plan physiologique, la mise en œuvre de l'activité fonctionnelle de l'organisme (qui procède du yang) implique nécessairement la consommation de substances nutritives et la production de métabolites (qui procèdent du yin). Inversement, la digestion, l'assimilation et la transformation des substances nutritives et des métabolites impliquent une consommation d'énergie (yang). Ces phénomènes physiologiques entrent dans le cadre du processus de croissance et de décroissance du yin et du yang.

Pour la médecine chinoise, la notion de dynamique d'évolution et de transformation est fondamentale et indispensable à la compréhension du phénomène vital, dans la nature et chez l'être humain. Elle constitue un mouvement universel et permanent. Les transformations découlant de cette dynamique peuvent être d'ordre qualitatif ou quantitatif. Le processus de croissance et de décroissance du yin et du yang est un processus de transformation d'ordre quantitatif.

Dans le cadre de l'activité physiologique, l'équilibre du yin et du yang implique que la transformation quantitative de chaque aspect respecte une certaine limite qui préserve l'harmonie entre les deux. Lorsque ce seuil est franchi, un des deux aspects devient prépondérant quantitativement, l'équilibre physiologique est rompu, ce qui crée des conditions favorables à l'apparition de la maladie. À l'intérieur même du processus pathologique, la relation de croissance et de décroissance perdure. La prépondérance d'un des deux aspects devient excès et l'excès entraîne inévitablement l'insuffisance de l'autre. Mais l'inverse est vrai : l'insuffisance de l'un conduit inévitablement à l'excès de l'autre. Dans ce cadre, lorsque le yin ou le yang est en excès, les modifications morbides se caractérisent par une croissance excessive. Inversement, lorsque le yin ou le yang est insuffisant, le processus morbide se caractérise par une décroissance exagérée.

Mutation réciproque du yin et du yang

Cette expression décrit la situation dans laquelle, sous certaines conditions, le yin se transforme en yang, ou inversement. C'est un processus de changement qualitatif qui est la conséquence d'un changement quantitatif résultant de la croissance et de la décroissance des deux aspects et qui diffère de la relation d'engendrement mutuel (*Cf. supra*). La relation de croissance et de décroissance du yin et du yang peut évoluer d'une situation de normalité vers une situation de paroxysme lorsque ce processus dépasse un certain seuil. L'arrivée à ce paroxysme crée les conditions de la mutation dans l'aspect opposé. C'est l'idée que restituent les formules du *Suwen,* au chapitre « Des interactions du yin et du yang » : « le yin à son acmé se transforme en yang et inversement » et « un froid extrême produit la chaleur, une chaleur extrême produit le froid. »[59] Dans le cadre des processus physiologiques, cette transformation est l'essence même du métabolisme qui lie matière et fonction et témoigne de la transformation continuelle des substances nutritives (yin) en activité fonctionnelle (yang), et inversement. En pathologie, cette transformation se manifeste surtout au niveau de l'évolution du processus morbide : transformation d'un syndrome externe en syndrome interne, d'un syndrome froid en syndrome chaud, d'un syndrome de déficience en syndrome de plénitude ou d'un syndrome yin en syndrome yang, et inversement.

Prenons le cas, par exemple, d'un patient souffrant d'une pathologie fébrile due à un agent pathogène de nature chaude et caractérisé par une hyperthermie, un visage rouge, de l'agitation, un pouls rapide et fort, etc., symptômes signant une pathologie de type yang, chaude et de plénitude. L'affection empirant, la chaleur devient extrême et présente alors une caractéristique paroxystique, on dit alors que l'agent pathogène devient toxique[60]. L'énergie physiologique est gravement lésée et le tableau clinique peut brutalement basculer vers des symptômes tels que lividité, refroidissement brutal des extrémités, obnubilation, pouls très faible qui semble sur le point de s'arrêter, symptômes qui signent alors l'apparition d'un syndrome de froid yin dangereux. La pathologie devient yin et se caractérise par le froid et la déficience.

La compréhension de ce processus de mutation permet non seulement de connaître les règles régissant l'évolution des affections, mais également d'en déduire les principes thérapeutiques appropriés. Il convient cependant d'insister sur le fait que cette transformation mutuelle du yin et du yang ne peut intervenir que si le processus d'évolution et de développement se réalise entièrement. On ne peut pas séparer la phase quantitative de la phase qualitative du phénomène : croissance et décroissance et transformation mutuelle. La croissance et la décroissance du yin et du yang sont une condition préalable à leur transformation et cette dernière est une conséquence inévitable de leur croissance et de leur décroissance.

Les principes d'opposition, d'engendrement, de croissance et de décroissance, et de mutation du yin et du yang constituent le noyau de la théorie du yin et du yang. Ces aspects caractéristiques de la relation du yin et du yang peuvent s'influencer et entretiennent une relation de cause à effet. Leur connaissance approfondie est nécessaire pour comprendre les applications médicales de la théorie du yin et du yang.

Un certain nombre de domaines auxquels s'applique la théorie du yin et du yang en médecine sont présentés ci-dessous sans épuiser, loin s'en faut, le sujet.

Application à l'anatomie humaine

Appliquée au corps humain et à ses structures, la théorie postule dans ses prolégomènes que l'objet de son étude est un système complexe obéissant à tous ses niveaux structurels aux principes d'unification et d'opposition du yin et du yang, car, dès lors que les tissus et les structures du corps entretiennent des liens organiques, il devient possible d'y retrouver les deux aspects interdépendants et antagonistes caractéristiques des deux polarités[61], ce qui traduit le fait que la structure du corps humain n'est que l'expression du yin yang. Le tableau III présente succinctement les relations qu'il est possible de faire entre le yin et le yang et les structures anatomiques.

Tableau III – Relations entre le yin et la yang et les structures anatomiques.

	Zones anatomiques	Tissus et structures
Yang	Superficie	Peau et poils
	Hémicorps supérieur	Systèmes viscéraux (six)
	Face postérieure du tronc	Méridiens yang de la main et du pied (trois)
	Face antéro-externe des membres	Énergie
Yin	Profondeur	Tendons et os
	Hémicorps inférieur	Systèmes organiques (cinq)
	Face antérieure du tronc	Méridiens yin de la main et du pied (trois)
	Face postéro-interne des membres	Sang

Classement des fonctions physiologiques selon le yin et le yang

Ainsi que nous l'avons vu (*Cf. supra*), l'activité physiologique découle de la relation d'unité et d'opposition harmonieuses existant entre l'aspect yin et l'aspect yang qui permet à ceux-ci d'atteindre un état d'équilibre dynamique. La physiologie peut donc être rapportée à une relation dynamique des contraires : l'essence (matière) yin et l'énergie (fonction) yang. En d'autres termes, l'activité physiologique (yang) trouve son origine dans la matière (yin), les substances nutritives et les précurseurs métaboliques constituent la base matérielle (yin) de l'activité fonctionnelle (yang) qui est la manifestation de l'énergie des nutriments. Si cette essence yin est insuffisante, la production et la transformation de l'énergie yang ne peuvent avoir lieu. L'activité physiologique (yang) a pour résultat la production continue de l'essence yin. Dès lors que l'activité physiologique devient insuffisante, la production de l'essence ne peut plus se faire. C'est en cela que se manifestent les relations d'opposition, d'interdépendance, de croissance et de décroissance, et de transformation de la matière et de la fonction dans l'organisme.

Par ailleurs, le phénomène vital s'exprime à l'intérieur de l'organisme par un mouvement découlant de la transformation de l'énergie. Ce mouvement s'effectue dans les quatre directions et se traduit essentiellement par l'ascension, la descension, la sortie et l'entrée. L'ascension et la sortie sont en rapport avec le yang, la descension et l'entrée avec le yin (*Cf. infra*, la physiologie de l'énergie). En outre, chacun de ces mouvements présente intrinsèquement un aspect yin et un aspect yang (*Cf. supra*, la divisibilité du yin et du yang). C'est en vertu de cette propriété que, bien que le yang contrôle l'ascension, c'est la partie yin du yang qui, régissant la descente, permet de réguler cette montée. Le même raisonnement vaut pour la descente et le yin : c'est la partie yang du yin qui, gouvernant l'ascension, possède, en pratique, un effet modérateur sur la descente.

L'activité physiologique (et vitale) est donc le résultat du déroulement harmonieux et équilibré des mouvements de l'essence yin et de l'énergie yang, ainsi que des mécanismes de transformation de l'énergie et des mouvements d'ascension, de descente, d'entrée et de sortie qui relèvent également des relations d'unification et d'opposition du yin et du yang.

Application à la pathologie et à son évolution

L'apparition de la maladie est la conséquence de la rupture de l'équilibre dynamique entre le yin et le yang. L'apparition et le développement des affections sont en rapport avec l'activité de deux éléments :

– l'énergie pathogène : cette notion regroupe l'ensemble des facteurs pathogènes susceptibles de perturber le fonctionnement de l'organisme ;
– l'énergie physiologique : cette notion exprime la capacité de résistance de l'organisme à la maladie.

Certaines énergies pathogènes appartiennent au yin, ainsi le froid ou l'humidité des six excès climatiques. D'autres procèdent du yang, comme le vent ou le feu. L'énergie physiologique comprend l'essence yin et l'énergie yang. Le déclenchement et le développement des affections résultent de la lutte entre le pathogène et le physiologique, ce qui aboutit au déséquilibre entre le yin et le yang et entraîne diverses transformations morbides. Qu'elles relèvent d'une atteinte d'origine externe ou d'origine interne, il est possible de modéliser les règles fondamentales de l'évolution des maladies grâce aux seules notions d'excès ou d'insuffisance du yin et du yang.

L'excès de yin ou de yang

C'est un état pathologique dans lequel le yin ou le yang dépasse son niveau physiologique. L'excès de yang conduit inévitablement à l'apparition de la chaleur. La maladie dans ce cas est la conséquence d'un agent pathogène de nature yang, entraînant l'apparition d'un syndrome de chaleur. L'agression de l'organisme par la chaleur caniculaire, par exemple, entraîne un excès d'énergie yang, qui se traduit par l'apparition de symptômes tels que : fièvre élevée, transpiration, soif, visage rouge, pouls rapide, etc., témoignant de la présence de chaleur. Par ailleurs, la chaleur consécutive à l'excès de yang peut léser les fluides yin. Ainsi, dans le tableau clinique précédant caractérisé par des signes de chaleur, l'apparition de la soif signe l'atteinte des fluides physiologiques. Lorsque est évoqué un « excès du yang entraînant l'apparition de chaleur », on se réfère à la nature de la maladie provoquée par le pathogène yang. La formule : « l'excès du yang endommage le yin » se réfère à l'atteinte de l'énergie physiologique (dans sa partie yin, constituée par les fluides physiologiques) par le yang excessif[62].

La maladie causée par un agent pathogène yin provoque l'apparition du syndrome de froid. Ainsi, l'absorption de nourriture ou de boisson trop froides peut provoquer un excès d'énergie yin avec des symptômes comme : douleurs abdominales, diarrhée, refroidissement du corps et des quatre membres, langue pâle et enduit blanc, pouls profond, etc., symptômes qui témoignent tous de la présence de froid. En outre, l'excès de yin entraîne fréquemment une atteinte de l'énergie yang. Dans le tableau clinique ci-dessus, l'atteinte de l'énergie yang est signalée par l'apparition du symptôme de refroidissement du corps et des quatre membres[63].

Ces deux types de situations pathologiques sont la conséquence de l'agression d'un pathogène externe. C'est un syndrome dit « de plénitude » dans lequel l'aspect essentiel de la pathogénie est l'agression du corps par un facteur morbide.

L'insuffisance du yin ou du yang

C'est une situation pathologique dans laquelle le niveau du yin ou du yang est inférieur à son niveau physiologique. La déficience peut concerner le yin ou le yang. L'insuffisance du yang provoque l'apparition du froid. Conformément au principe

d'équilibre dynamique du yin et du yang, quand l'un est déficient, l'autre est inévitablement en excès. Le yang, insuffisant, ne peut limiter le yin, celui-ci devient excessif et alors apparaissent les symptômes de froid. Quand l'énergie yang est affaiblie, on peut observer des symptômes tels que : lividité, crainte du froid et refroidissement des membres, apathie et somnolence, transpiration spontanée et pouls très faible. Ces manifestations sont de nature froide, d'où l'expression : « l'insuffisance du yang provoque l'apparition du froid ».

La déficience du yin entraîne l'apparition de la chaleur : elle se rapporte à l'insuffisance des liquides yin. Le yin, déficient, ne peut limiter le yang. Celui-ci devient alors excessif et des symptômes de chaleur apparaissent. À la suite d'une maladie de longue durée durant laquelle le yin a été lésé ou en cas d'épuisement des fluides physiologiques, on peut voir apparaître des symptômes tels que : fièvre à marées[64], transpiration nocturne, sensation de chaleur aux cinq centres[65], bouche et langue sèches, pouls petit et rapide, etc. Ces manifestations sont de nature chaude, c'est pourquoi l'on dit que « l'insuffisance du yin entraîne l'apparition de la chaleur ».

Ces deux types de situations pathologiques sont provoqués soit par l'agression d'un facteur pathogène externe causant un affaiblissement de l'énergie physiologique, soit par l'insuffisance du yin, du yang, de l'énergie ou du sang. En médecine chinoise, cette insuffisance est appelée « déficience de l'énergie constitutionnelle ou vitale[66] ». C'est un syndrome de déficience. La cause fondamentale de cette pathologie est une insuffisance de l'énergie propre de l'organisme.

Par ailleurs, le *Suwen* précise[67] : « Quand le yang est insuffisant, le froid se manifeste à la surface, quand le yin est déficient, la chaleur se manifeste à l'intérieur. »

La diminution du yang affecte le yin, la diminution du yin affecte le yang. Selon le principe de réciprocité entre le yin et le yang, quand l'insuffisance de l'un atteint un certain niveau, l'autre devient inévitablement déficient. Quand le niveau du yang descend au-dessous d'un certain seuil, les liquides yin ne sont plus produits ; apparaît alors une situation où le yin est déficient, c'est ce que l'on appelle « la faiblesse du yang atteint le yin ». De même, quand le niveau du yin descend au-dessous d'un certain seuil, l'énergie yang ne peut être produite ; apparaît alors une situation où le yang est déficient, c'est ce que l'on appelle « la faiblesse du yin atteint le yang ». Ces deux états aboutissent finalement à une situation dans laquelle le yin et le yang sont simultanément déficients. Cela correspond en réalité à un état d'équilibre entre le yin et le yang, qui apparaît à un niveau inférieur à la normale. C'est une condition pathologique et non physiologique.

En pratique, il faut pouvoir distinguer ces différentes situations : quand il s'agit de la chaleur produite par l'excès du yang, on parle de « chaleur de plénitude », quand il s'agit de la chaleur consécutive à la déficience du yin, on parle de « chaleur de déficience ». Dans le cas du froid produit par l'excès du yin, on parlera de « froid de plénitude », et s'il s'agit du froid consécutif à la déficience du yang, on parle alors de « froid de déficience ». Les expressions : « la diminution du yang atteint le yin », « la diminution du yin atteint le yang » et « déficience simultanée du yin et du yang » font toutes trois référence à une situation de froid ou de chaleur par déficience. Dans le cas où la déficience du yang atteint le yin, l'élément primordial est l'apparition du froid

par déficience, l'apparition de la chaleur par déficience n'est qu'un élément secondaire. Dans le cas où la déficience du yin atteint le yang, l'élément le plus important est l'apparition de la chaleur par déficience, celle du froid par déficience n'est que secondaire. Lorsque le yin et le yang sont tous deux déficients, il y a simultanément froid et chaleur par déficience, c'est un état où l'équilibre des forces est provisoirement respecté. Cependant cet équilibre dynamique se situe à un niveau inférieur à la normale et c'est pourquoi, lorsque la pathologie évolue (vers un état de déficience plus marqué du yin ou du yang), l'un ou l'autre de ces deux états (froid ou chaleur) deviendra prépondérant, et l'autre, secondaire.

Transformation du yin et du yang

Ainsi, le processus de croissance et de décroissance mutuelle du yin et du yang peut aboutir à un état pathologique manifesté par le déséquilibre. En outre, dans certaines conditions, l'une des deux polarités peut se transformer en son contraire : un syndrome yang, par exemple, peut se transformer en un syndrome yin, et inversement. Cette situation est ainsi décrite dans le *Suwen :* « Le froid extrême se transforme en chaleur, la chaleur extrême se transforme en froid[68]. » Le *Lingshu* indique également : « Le yin extrême se transforme toujours en yang, le yang extrême se transforme toujours en yin[69]. »

En pathologie, la maladie est considérée comme un tout présentant deux aspects opposés, le « pathogène » et le « physiologique », en conflit intensif et dont le rapport des forces évolue continuellement. Ce conflit est la cause interne des transformations spontanées de l'affection. À l'opposé, le traitement constitue une cause extérieure de ces transformations qui vise à agir sur la cause interne en modifiant le rapport des forces en présence au bénéfice du physiologique. Le yin et le yang contenant la racine de leur opposé, les syndromes yin et yang sont opposés et naturellement différents, et dans le syndrome yin existe un élément du syndrome yang, et inversement. C'est ainsi que ces deux syndromes peuvent se transformer réciproquement l'un en l'autre.

Application de la théorie du yin et du yang au diagnostic des pathologies

La cause de l'évolution des pathologies se trouvant dans un déséquilibre du yin et du yang, il est toujours possible de comprendre et de résumer celles-ci à partir des deux polarités, quelles que soient les affections et malgré la complexité des symptômes, du pouls, du teint, et de l'état d'esprit, qui reflètent l'infinie diversité des évolutions de l'état morbide.

Du point de vue du diagnostic différentiel, on distingue huit catégories[70] : le yin, le yang, le superficiel, le profond, le froid, le chaud, la déficience, l'excès. Parmi celles-ci, le yin et le yang englobent toutes les autres : « la superficie », « l'excès » et « la cha-

leur » sont de nature yang ; « la profondeur », « la déficience » et « le froid » sont de nature yin. Yin et yang constituent des catégories générales où l'on peut classer les affections selon leur nature globale, en syndrome yin ou en syndrome yang. Les autres catégories permettent d'analyser les informations recueillies par les quatre méthodes de l'examen clinique, et, en particulier, par la prise des pouls.

Application à la préservation de la vie et à la prévention de la maladie

La médecine chinoise accorde la plus haute importance à la prévention des pathologies. Elle utilise la théorie du yin et du yang pour développer la théorie et la pratique de la préservation de la vie. Selon la théorie du yin et du yang, si les transformations du yin et du yang chez l'homme sont en accord avec celles que l'on observe au cours des quatre saisons, la longévité est favorisée. Elle préconise donc de suivre la nature, de nourrir le yang au printemps et en été, de nourrir le yin à l'automne et en hiver, de conserver l'esprit à l'intérieur, de pratiquer la tempérance dans l'alimentation et d'avoir un rythme régulier dans la vie quotidienne. Selon le *Suwen :* « C'est en suivant la loi du yin et du yang et en adoptant des méthodes favorisant la longévité[71] », que l'on peut y arriver. Cela signifie que l'on doit suivre les lois de la nature, du Ciel et de la Terre, pratiquer différentes méthodes de préservation de la vie, pour atteindre à l'équilibre entre le yin et le yang à l'intérieur et entre le corps et le milieu extérieur, afin de conserver un état de bonne santé et de prévenir l'apparition de la maladie.

Application au traitement

Les applications de la théorie du yin et du yang dans le traitement s'étendent, premièrement, à la recherche des principes de traitement, et, deuxièmement, à la classification de la nature des médicaments.

La cause fondamentale de l'apparition et du développement des affections est un déséquilibre entre le yin et le yang, c'est pourquoi la thérapeutique a pour principe premier de rééquilibrer le yin et le yang en limitant les excès, en ramenant le yin et le yang au repos et en restaurant l'harmonie des contraires.

Principe de traitement en cas d'excès du yin ou du yang

L'excès de yin ou de yang détermine l'existence d'un syndrome de plénitude. Quand le yang est en excès, le yin est atteint : le yang en excès produit de la chaleur qui affecte facilement les liquides yin. Quand le yin est en excès, le yang est atteint : l'excès de yin engendre du froid qui lèse facilement l'énergie yang. Pour traiter ce déséquilibre, il

convient de limiter l'excès du yin ou du yang. Cette intervention thérapeutique doit cependant tenir compte d'une possible insuffisance de l'aspect opposé. Quand l'un des deux aspects est excessif sans que cela ait eu pour conséquence une déficience de son opposé, il est possible de recourir uniquement aux méthodes permettant de réduire l'excès. Lorsque l'aspect opposé présente une déficience qu'il est nécessaire de prendre en compte, on combine alors aux méthodes précédentes des méthodes visant à soutenir ou à nourrir le yin, ou à reconstituer ou à réchauffer le yang. La chaleur créée par l'excès du yang produit un syndrome dit de chaleur de plénitude : il convient d'utiliser des médicaments froids et frais afin de modérer le yang et de tempérer ou de rafraîchir la chaleur par l'emploi du froid. D'une manière similaire, le froid engendré par l'excès du yin produit un syndrome de froid de plénitude qu'il convient de traiter par des médicaments tièdes et chauds afin de modérer le yin et de réchauffer le froid. Ces deux syndromes étant le résultat d'une hyperactivité de l'un ou l'autre aspect, l'approche thérapeutique vise à réduire ou à disperser l'excès ou la plénitude.

Principe de traitement en cas d'insuffisance du yin ou du yang

Le yin ou le yang sont insuffisants, on se trouve donc devant un état de déficience du yin ou du yang. Dans le premier cas, l'insuffisance du yin ne lui permet pas de contrôler le yang, ce qui induit l'hyperactivité. Il s'agit d'un syndrome de chaleur par déficience. Il est alors déconseillé d'utiliser des produits froids et frais pour attaquer directement la chaleur ; d'après le *Suwen* (commentaire de Wang Bing), au chapitre intitulé « De la vérité suprême[72] » : « Il faut employer la méthode qui consiste à renforcer l'eau afin de limiter le yang. » Quand on tonifie le yin, le yang est contrôlé. Cette méthode, dont le principe s'appelle également : « renforcer l'eau pour limiter le feu » ou « nourrir l'eau pour limiter le feu » ou encore « nourrir le yin pour maîtriser le feu », permet de traiter la cause ; grâce à elle en effet on contrôle l'hyperactivité du yang et l'excès de feu. En cas d'insuffisance du yin du Rein, on observe la montée du feu de déficience, la cause ne se situe pas dans un excès de feu, mais bien dans l'insuffisance de l'eau. Dans ce cas il faut nourrir l'eau du Rein. C'est à cette méthode de traitement qu'il est fait référence dans le *Suwen,* « Des interactions entre le yin et le yang », lorsqu'il y est dit : « Une maladie yang se traite par le yin.[73]»

Dans le deuxième cas, le yang, insuffisant, ne peut limiter le yin, apparaît alors un excès yin : il s'agit d'un syndrome de froid par déficience. Il est déconseillé dans ce cas d'employer des produits piquants, chauds et dispersants pour combattre le yin, mais, selon le *Suwen* (commentaire de Wang Bing), au chapitre « De la vérité suprême », il faut employer la méthode qui consiste à : « Favoriser la source du feu afin d'éliminer la pathologie yin. » La tonification du yang permet de limiter le yin. Cette méthode, dont le principe s'appelle aussi : « favoriser le feu pour résorber le yin » ou « soutenir le yang pour réfréner le yin », permet de traiter la cause ; grâce à elle en effet on peut contrôler l'excès du yin. Le Rein contrôle la « Porte de vie » où est stocké le « Feu véritable du ciel antérieur ». La déficience du yang du Rein provoque un syndrome de

froid dû à une grande faiblesse du yang et à un excès du yin ; cependant la cause ne se situe pas dans l'excès de froid mais bien dans l'insuffisance du yang véritable. Il faut donc réchauffer et tonifier également le yang du Rein afin de diminuer le yin.

Le traitement des états où l'endommagement du yang atteint le yin ou inversement, ou bien des états de déficience simultanée du yin et du yang se fonde sur la relation d'interdépendance entre le yin et le yang. Dans le premier cas (l'endommagement du yang atteint le yin), il faut traiter le yang, sans négliger le yin, c'est-à-dire que si, fondamentalement, il faut tonifier fortement le yang, il faut également tonifier le yin (la tonification du yang et celle du yin doivent être proportionnées). De même, dans le deuxième cas (l'endommagement du yin atteint le yang), il faut traiter le yin sans négliger le yang, c'est-à-dire que si, fondamentalement, il faut tonifier fortement le yin, il faut également tonifier le yang (là encore, la tonification du yang et celle du yin doivent être proportionnées). Dans le dernier cas (le yin et le yang sont simultanément déficients), il faut tonifier à la fois le yin et le yang afin de corriger cet état où l'équilibre est maintenu, mais où le niveau de l'ensemble se situe au-dessous de la normale. L'insuffisance du yin et du yang est un syndrome de déficience. Le principe de ces traitements est de « reconstituer ce qui est insuffisant », ce que l'on note encore par l'expression : « la déficience appelle la reconstitution ».

Classification des produits médicinaux selon leur nature

La théorie du yin et du yang permet non seulement de déterminer le principe de traitement des affections, mais également de classer les produits médicinaux selon leur nature, leur saveur et leurs actions. Cela permet, dans la pratique, de les employer avec discernement. Quand il s'agit de soigner, il faut bien sûr avoir un diagnostic juste et un traitement précis, mais aussi connaître les propriétés des médicaments. Les produits appropriés sont sélectionnés en fonction des principes de traitement, afin d'obtenir un effet curatif convenable.

Le cycle des cinq mouvements

Le concept des cinq mouvements[74] apparaît initialement dans le *Hong fan* (鸿范 « La grande règle »), traité de philosophie dont la rédaction remonte aux environs du VI^e^ siècle avant notre ère et inclus dans le *Shu jing* (书经 « Classique des documents »). On le retrouve dans un tout autre contexte, dans un calendrier, le *Yue ling* (月令 « Phénoménologie des lunaisons », aux environs du III^e^ siècle), inclus dans le *Li ji* (礼记 « Livre des rites »). L'expression chinoise 五行 désignant ce modèle a longtemps été victime dans sa traduction d'une référence implicite aux quatre éléments de la pensée grecque[75], ce qui a donné et donne encore lieu à confusion dans les esprits entre la vision chinoise des mutations dynamiques du yin et du yang et la vision

grecque d'éléments fondamentaux constitutifs de toute chose. Ou en d'autres termes, la confusion entre une pensée qui observe des moments privilégiés, particuliers, de l'alternance rythmée des phénomènes[76] et une autre qui considère la nature constitutive des choses.

Le cycle des cinq mouvements ne peut être dissocié de la théorie du yin et du yang, ainsi que l'indique le *Suwen :* « les cinq mouvements et le yin yang sont la voie du Ciel et de la Terre[77] », ni celle-ci de la théorie de l'énergie quintessenciée. Il décrit et explicite les modalités de l'alternance du yin et du yang dans le mouvement de l'énergie et en identifie des étapes privilégiées au cours desquelles se font jour des propriétés particulières. Le *Shuowen jiezi*[78] précise : « Les cinq mouvements découlent des deux, le yin et le yang qui se lient dans le Ciel et la Terre. »

Du point de vue de la théorie des cinq mouvements, chacun des éléments de l'univers est l'expression d'un état particulier de cinq moments de l'alternance du yin et du yang dénommés : Bois, Feu, Terre, Métal et Eau. La transformation et le développement des choses et des phénomènes dans la nature sont le résultat de l'évolution continuelle de ces cinq moments et de leurs interactions réciproques. En médecine chinoise, ce concept permet d'étudier de manière systématique le corps humain et ses différents tissus constitutifs, d'analyser les rapports entre les différentes parties de l'organisme et les relations que celles-ci entretiennent avec l'ensemble du corps. Il permet également d'appréhender et de décrire l'unité d'existence entre le corps et le milieu environnant.

Principe du cycle des cinq mouvements

Le modèle des cinq mouvements renvoie aux transformations dynamiques du Bois, du Feu, de la Terre, du Métal et de l'Eau, qui eux-mêmes représentent des moments (phases, stades ou étapes) particuliers de l'alternance du yin et du yang. Tout comme la théorie du yin et du yang, la théorie des cinq mouvements met avant tout l'accent sur les actions antagonistes, les mouvements et les transformations des choses et des phénomènes. Le concept des cinq mouvements précise la dynamique de l'alternance du yin et du yang : à l'instar du Bois, du Feu, de la Terre, du Métal et de l'Eau, toutes choses de la nature sont produites par les mouvements antagonistes du yin et du yang.

Dans le ciel, la transformation dynamique du yin et du yang se manifeste par les six énergies climatiques : le vent, la chaleur, la tiédeur, la sécheresse, le froid et l'humidité. Sur terre, elle s'exprime dans l'instanciation matérielle des cinq mouvements : le Bois, le Feu, la Terre, le Métal et l'Eau[79]. Le concept des cinq mouvements inclut non seulement la nature intrinsèque des cinq substances, mais aussi, et cela est plus important encore, les mouvements antagonistes du yin et du yang qui déterminent leur existence concrète. Le modèle du cycle des cinq mouvements ne fait donc pas simplement référence à la substance des cinq matériaux physiques, mais bien à leurs propriétés. Il constitue une représentation abstraite des cinq états par lesquels passe

tout le processus de transformation dynamique du yin et du yang dans le cours des manifestations concrètes de la nature.

La théorie des cinq mouvements s'est construite à partir de la compréhension des rapports de production et de régulation réciproques qu'entretiennent les transformations dynamiques des différentes phases dans le milieu naturel, pour devenir un modèle descriptif et explicatif des lois régissant les rapports qu'entretiennent toutes les choses qui naissent et se développent.

La théorie originelle du cycle des cinq mouvements a été développée, enrichie et complétée dans son application au domaine médical, en particulier dans le *Neijing*.

Applications de la théorie des cinq mouvements

Propriétés

Les propriétés attribuées aux cinq mouvements découlent de l'observation de leurs instanciations naturelles :

Tableau IV - Propriétés des emblèmes des cinq mouvements.

Bois	Les caractéristiques du bois découlent de leurs manifestations dans le milieu naturel : le bois est un matériau flexible qui reprend spontanément sa forme première. C'est la constatation du *Neijing :* « Le bois fléchit et se redresse. » Par ailleurs, il manifeste une capacité à la croissance dans les deux directions : le tronc se déploie verticalement, les branches plutôt horizontalement.
Feu	La simple observation des flammes d'un foyer ouvert permet de prendre conscience des caractéristiques observables du feu en tant que substance telles la production de chaleur et la montée des flammes. D'où la formule du *Neijing :* « Le feu s'embrase en montant. »
Terre	La terre est le lieu de la germination, de la croissance et de la récolte dans le monde agricole. Elle est le lien entre les quatre saisons : le printemps est le temps des semailles, l'été celui de la maturation, l'automne celui de la récolte et l'hiver celui du stockage. Les propriétés attachées à la terre sont le transport, la production et la transformation. Le *Neijing* précise que la terre « transporte » les quatre autres mouvements et qu'elle est « la mère des dix mille choses ».
Métal	Porté à la bonne température, le métal devient malléable et se coule dans le moule qu'on lui offre. La fonte du métal s'accompagne de scories qui doivent être éliminées. Le *Neijing* restitue ainsi cette idée : « On dit du métal qu'il est malléable et peut se transformer ».
Eau	L'eau tend spontanément à s'écouler selon la ligne de plus grande pente. Elle est mouillante, c'est-à-dire qu'elle transmet son humidité.

Ces images permettent de comprendre que les cinq mouvements dont on parle en médecine chinoise ne sont pas les cinq substances en elles-mêmes, mais bien les emblèmes d'un état particulier de l'alternance du yin et du yang durant les transformations de l'énergie quintessenciée. Mais ces emblèmes eux-mêmes renvoient à l'instanciation naturelle de cet état de l'énergie fondamentale du monde qui s'exprime dans le bois, le feu, la terre, le métal et l'eau.

Classification des propriétés des phénomènes naturels selon les cinq mouvements

La théorie des cinq mouvements restitue une certaine façon d'observer les phénomènes naturels et en particulier dans l'être humain et son milieu. Conformément à la conception de la philosophie chinoise d'une unité organique entre macrocosme et microcosme[80], elle s'applique à l'étude approfondie des phénomènes naturels hors et dans l'Homme et, à partir des analogies observées, applique sa compréhension des premiers à l'étude de la structure de l'organisme et de l'ensemble de ses manifestations physiologiques et pathologiques. À l'instar de la théorie du yin yang, la théorie des cinq mouvements est d'abord un outil de classement des phénomènes et des choses en fonction de leurs propriétés, de leurs fonctions et de leurs formes. Ce classement permet ensuite d'établir la nature des relations physiologiques et pathologiques existant entre les organes et les tissus, ainsi que celle des relations existant entre l'être humain et son milieu extérieur, à travers un processus analogique.

À partir d'une homologie entre macrocosme et microcosme[81], la théorie définit autour des cinq mouvements plusieurs référents dans les plans spatial (cinq directions), temporel (cinq saisons) et fonctionnel (cinq systèmes organiques). Le cadre sémiologique ainsi établi permet de classer selon leurs caractéristiques tous les phénomènes naturels, ainsi que les manifestations physiopathologiques chez l'homme.

Dans ce cadre, toutes choses qui ont comme caractères communs la croissance et la souplesse, par exemple, procèdent du Bois ; celles qui sont froides, humides, qui s'écoulent vers le bas, et s'accumulent partagent la nature de l'Eau, etc.

Lois de production et de régulation dans la théorie des cinq mouvements

Les notions de production successive et de régulation réciproques sont centrales dans la théorie des cinq mouvements. Les lois de production et de régulation sont les lois naturelles de l'évolution dynamique des phénomènes du monde, chez l'être humain elles déterminent l'état physiologique.

La production ou engendrement

Ces termes renvoient à une relation de production entre un mouvement et le suivant, relation qui a pour effet de favoriser, de stimuler l'activité naturelle de ce dernier.

Dans le cycle des cinq mouvements, ces relations de production et de stimulation sont appelées engendrement ou production.

L'ordre du cycle de production est le suivant : le Bois produit le Feu, le Feu produit la Terre, la Terre produit le Métal, le Métal produit l'Eau, l'Eau produit le Bois, selon un cycle immuable et continu.

Dans cette relation, chacun des mouvements entretient un rapport spécifique avec deux autres, l'un assure la production du mouvement considéré, l'autre bénéficie de l'engendrement de celui-ci. Dans le *Nanjing*[82], cette relation est comparée à celle unissant une « mère » et son « fils ». Dans cette analogie, « celui qui produit », joue le rôle de la « mère » ; « celui qui est produit », joue le rôle du « fils ». C'est pourquoi, la relation de production successive est également appelée « relation de la mère et du fils ». Si l'on prend le Feu comme exemple, le Bois est « celui qui produit », c'est donc la mère du Feu. La Terre est « celui qui est produit », c'est le fils du Feu. Et ainsi de suite.

La régulation réciproque

Cette expression renvoie à un processus visant à maintenir l'activité de l'autre élément dans ses limites naturelles. Dans le cycle des cinq mouvements, ces relations de régulation mutuelle sont appelées « domination réciproque ». L'ordre du cycle de contrôle est le suivant : le Bois domine la Terre, la Terre domine l'Eau, l'Eau domine le Feu, le Feu domine le Métal, le Métal domine le Bois, le Bois domine la Terre. Ce cycle est immuable et sans fin. Le *Suwen* précise : «Le Bois est coupé par le Métal, le Feu est éteint par l'Eau, la Terre est couverte par le Bois, le Métal est réduit par le Feu, l'Eau est endiguée par la Terre ; ainsi les dix mille choses ne connaîtront pas de fin[83] ». Lorsque l'on dit que le Métal peut contenir le Bois afin que celui-ci ne se développe pas de manière incontrôlée dans le cadre du cycle des cinq mouvements, cela renvoie également de manière implicite à l'action des outils de métal que l'homme utilise pour couper les arbres et défricher les forêts.

Les fonctions physiologiques

La théorie des cinq mouvements permet la classification des structures et des tissus de l'organisme. Le système est organisé à partir d'un noyau central constitué par les cinq systèmes organiques : Foie, Cœur, Rate, Poumon, et Rein. Les six systèmes viscéraux : Vésicule Biliaire, Intestin Grêle, Estomac, Gros Intestin, Vessie et Triple Réchauffeur ont un rôle complémentaire. Les systèmes organiques et viscéraux de même que toutes les structures du corps humain procèdent chacun de l'un des cinq mouvements, de même que toutes choses et tous phénomènes du monde naturel entretenant des relations mutuelles. Ces correspondances sont le reflet de la conception globaliste de l'unité entre le milieu interne du corps humain et son environnement naturel dont les principes découlent directement de la théorie du yin et du yang. Du fait de l'unité organique du monde, l'homme et son environnement

naturel se répondent à travers l'analogie des cinq mouvements dans une véritable écologie des relations entre l'être humain et son milieu : aux cinq points cardinaux, cinq saisons, cinq saveurs, cinq couleurs, etc., du milieu, répondent les cinq organes, cinq tissus, cinq sens, etc., de l'organisme[84].

Le tableau V résume les correspondances établies entre les cinq éléments et les diverses structures naturelles.

Ces correspondances (dont le champ n'est pas limité aux éléments ci-dessus) sont l'expression de la vision holistique et homologique du rapport en macrocosme et microcosme, milieu physiologique et milieu naturel, et découlent de la nature moniste de l'énergie quintessenciée et de l'évolution du rapport entre sa polarité yin et sa polarité yang à travers le cycle des cinq mouvements.

Physiologie

Éléments de l'embryogenèse dans la théorie médicale chinoise

Ainsi que nous avons pu le voir en survolant brièvement les origines philosophiques de la théorie médicale, les choses et les phénomènes de l'univers trouvent leur origine dans l'énergie originelle circulant « entre le Ciel et la Terre » sous deux formes, l'une yin[85], l'autre yang[86]. D'un point de vue taoïste, l'incarnation est précédée par la vacuité, l'absence. L'apparition de la vie est en relation étroite avec l'héritage transmis par les parents[87]. Cette nouvelle vie se développe à partir de deux constituants : le psychotype[88] qui procède de l'état mental déterminé par les comportements des générations précédentes et le morphotype[89] qui procède de l'état constitutionnel et fonctionnel ainsi que de l'activité physique des générations précédentes. L'être humain peut naître grâce à la réunion des deux aspects de l'énergie originelle : le yang originel et le yin originel[90]. Lors de la fécondation et durant l'embryogenèse le yin et le yang originels se mélangent pour former la quintessence et s'accumulent dans le Rein[91].

D'une manière générale, chez l'homme le yang originel est plus abondant que le yin originel. De ce yang provient le fonds du psychotype émanant de l'esprit[92] du père qui procède plus du yang originel que du yin originel. De même, son essence rénale procédant plus du yang que du yin est la source nourricière du psychotype. Cette énergie yang conditionne le devenir des générations suivantes sur le plan de l'esprit. Chez la femme, le yin originel est plus abondant que le yang originel. Ce yin constitue la source du morphotype fourni par le corps de la mère. Chez celle-ci, l'essence rénale contient plus de yin et constitue la source nourricière du morphotype. Le yin originel va conditionner le devenir de la structure physique des générations suivantes à travers le morphotype. Psychotype et morphotype sont ainsi transmis à l'enfant par le truchement des essences rénales des parents produites par la transformation et l'assimilation métaboliques du yin et du yang originels de l'univers[93].

Tableau V - Correspondances des cinq mouvements.

Élément 五行	Bois 木	Feu 火	Terre 土	Métal 金	Eau 水	Chapitre du Neijing
Points cardinaux 方位	Est 东	Sud 南	Centre 中	Ouest 西	Nord 北	
Saisons 五季	Printemps 春	Eté 夏	Fin de l'été 长夏	Automne 秋	Hiver 冬	Des méthodes saisonnières pour les affections des cinq organes
	Id.	Id.	Dernier mois de l'été 季夏	Id.	Id.	Des cinq sons et des cinq saveurs
Climat 气候	Vent 风	Chaleur 热	Humidité 湿	Sécheresse 燥	Froid 寒	Grand traité des interactions du yin et du yang Des normes de la transformation des cinq mouvements
	Tiédeur 温和	Canicule 炎暑	Chaleur humide 溽蒸	Sécheresse 清切	凝肃	Des normes de la transformation des cinq mouvements
Planète 星宿	Jupiter 岁星	Mars 荧惑	Saturne 填星	Vénus 太白	Mercure 辰星	
1ère série numérique 生数	3 三	2 二	5 五	4 四	1 一	
2ème série numérique 成数	8 八	7 七	10 十	9 九	6 六	
Troncs célestes 天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸	Chroniques de l'origine du Ciel
	丁壬	戊癸	甲己	乙庚	丙辛	
Saveurs 五味	Acide 酸	Amer 苦	Doux 甘	Piquant 辛	Salé 岩	Des normes de la transformation des cinq mouvements
Couleurs 五色	Vert 青	Rouge 赤	Jaune 黄	Blanc 白	Noir 黑	Ecrits véridiques du coffret d'or
	Vieux jade 苍	Id.	Id.	Id.	Id.	Grand traité des interactions du yin et du yang Des normes de la transformation des cinq mouvements
Notes 五音	角	徵	宫	商	羽	
Odeurs d'urine 五臭	臊	Brûlé 焦	Parfumé 香	Rance 腥	Pourri 腐	
Transformations 五化	Naissance 生	Croissance 长	Transformation 化	Récolte 收	Stockage 藏	Grand traité des interactions du yin et du yang
	Multiplication 生荣	Foisonnement 蕃茂	Maturation 丰满	Collecte des fruits 坚敛	Concentration 凝竖	Des normes de la transformation des cinq mouvements
Substances 品类	Plantes et arbres 草木	Feu 火	Terre 土	Métal 金	Eau 水	
Fruits 五果	Prune 李	Abricot 杏	Jujube 枣	Pêche 桃	Millet 粟	
Légumes 五菜	Poireau 韭	Oignon 薤	Mauve (Tournesol) 葵	Ciboule 葱	Légumineuses 藿	

Tableau V (suite) - Correspondances des cinq mouvements.

	Poule 鸡	Mouton 羊	Bœuf 牛	Cheval 马	Porc 彘	Écrits véridiques du coffret d'or
Animaux 五畜	Chien 犬	Id.	Id.	Poule 鸡	Porc 豚彘猪	Des méthodes saisonnières pour les affections des cinq organes Des cinq sons et des cinq saveurs Des cinq saveurs Des normes de la transformation des cinq mouvements
	Id.	Cheval 马	Id.	Id.	Id.	
	Soja rouge 小豆	Blé 麦	稷	Maïs 黄黍	Soja noir 大豆	Des méthodes saisonnières pour les affections des cinq organes Des cinq sons et des cinq saveurs Des normes de la transformation des cinq mouvements Des cinq saveurs Écrits véridiques du coffret d'or
	Chanvre 麻	Blé 麦	稷	Panic faux millet 黍	Id.	
Céréales 五谷	Id.	Id.	Id.	Riz 稻	Soja 豆	
	Id.	Id.	Riz non-glutineux 秫米	Maïs 黄黍	Soja noir 大豆	
	Blé 麦	Panic faux millet 黍	稷	Riz 稻	Soja 豆	
Systèmes organiques 五脏	Foie 肝	Cœur 心	Rate 脾	Poumon 肺	Rein 肾	
Systèmes viscéraux 五腑	Vésicule biliaire 胆	Intestin grêle 小肠	Estomac 胃	Gros intestin 大肠	Vessie 膀胱	
Tissus 五体	Aponévroses et tendons 筋	Vaisseaux 脉	Muscles 肉	Peau 皮	Os 骨	
Phanères et téguments	Ongles 甲	Visage 面	Lèvres 唇	Poils 毛	Dents 齿	
Orifices sensoriels 官窍	Yeux 目	Langue 舌	Bouche 口	Nez 鼻	Oreilles 耳	Grand traité des interactions du yin et du yang Des normes de la transformation des cinq mouvements Écrits véridiques du coffret d'or
	Id.	Id.	Id.	Id.	Anus et méat urinaire 二阴	
	Id.	Oreille 耳	Id.	Id.	Id.	
Liquides 五液	Larmes 泪	Sueur 汗	Salive 涎	Mucus nasal 涕	Salive 唾	
Structures mentales 五神	Psychotype 魂	Esprit 神	Idéation 意	Morphotype 魄	Mémoire 志	
Affects 五志	Colère 怒	Joie 喜	Ressassement 思	Tristesse (Chagrin) 悲 (忧)	Peur 恐	
Sons 五声	Cri 呼	Rire 笑	Chant 歌	Sanglot 哭	Gémissement 呻	
Modifications de comportement 变动	Spasmes et convulsions 握	Souci 忧	Vomissement 哕	Toux 咳	Tremblement 慄	Grand traité des interactions du yin et du yang
Siège des affections 病位	Nuque et cou 颈项	Thorax et flancs 胸胁	Dos (colonne) 背	Épaule et dos 肩背	Lombes et cuisses 腰股	Écrits véridiques du coffret d'or
Manifestations morbides 病变	Ténesme et distension abdominale 里急支满	Convulsions 痉	Plénitude et congestion 否	Toux 咳	Syncope 厥	De la norme des transformations des cinq mouvements

Le psychotype et le morphotype préexistent à l'incarnation. Leur union donne naissance à une vie nouvelle. L'organisme naissant va assimiler le yin et le yang originels, et les stocker dans le Rein sous forme d'essence. Le yang originel va se combiner à l'esprit. Le yin originel se combine à la forme[94].

Conception et formation de l'embryon

Les parents produisent durant leur vie l'énergie quintessenciée, stockée dans le Rein. Lorsque l'influx vital est suffisant, cette énergie quintessenciée est échangée durant l'accouplement[95], et se combine à l'influx transcendantal[96] de l'univers pour former l'essence du Rein de l'enfant à naître, c'est pourquoi les conditions matérielles de la fécondation et de la grossesse sont essentielles. De ce point de vue, il est primordial que les parents soient en bonne santé, et que l'acte fécondant se déroule alors qu'ils ne sont ni fatigués ni malades, que la grossesse se déroule sans problème et que l'activité sexuelle soit contrôlée[97]. La conception est vue par analogie avec la cosmogénèse taoïste. À l'origine, l'univers est une structure vide et informe. La formation du Ciel correspond au déploiement du yang, la formation de la Terre correspond à la condensation du yin[98]. Ainsi, la création du Ciel et de la Terre, de même que celle de tous les éléments intermédiaires, résulte de l'union du yin et du yang. La conception de la vie, à l'instar de la formation de l'univers, est une conséquence de la réunion du yin et du yang dans le *Taiji*[99]. Ce dernier est l'origine de tous les êtres, comme l'origine de l'homme se trouve dans l'union du psychotype et du morphotype.

Ainsi que nous l'avons vu, le psychotype du nouvel être émane de la structure mentale, au sens large, des parents. Le morphotype du nouvel être procède de la forme des parents. Comme lors de la réunion de ces deux éléments durant la conception, l'évolution intra-utérine du nouvel être subit également des influences externes. La vie ainsi créée est dotée d'une forme et d'un esprit qui sont l'émanation de la génération précédente et constituent sa part innée. Dans le cours du développement intra-utérin puis après la naissance, le psychotype est nourri par des facteurs externes tels que le son, la lumière, les expériences vitales, de même que le développement et l'entretien du morphotype dépendent des aliments et des affections que peut connaître le corps, cette phase formant la part acquise de l'être. C'est ce qui fait de l'enfant un être distinct de ses parents, possédant un devenir qui lui est propre, et non un simple clone de ceux-ci comme le seraient la nouvelle peau d'un serpent après la mue ou un insecte quittant sa chrysalide. Toute nouvelle génération débute un destin unique et ne se substitue pas à la génération précédente.

Le manifesté et le non-manifesté

Pour le taoïsme, tous les êtres vivants sont de la nature du manifesté et ainsi en est-il du psychotype et du morphotype. Ce sont des structures matérielles, et de leur union résulte l'incarnation. Le manifesté et le non-manifesté s'engendrent mutuellement. Le premier est issu du second. Le morphotype et le psychotype n'émanent pas du néant mais procèdent de la vacuité d'un existant non encore manifeste[100]. C'est

pourquoi chaque nouvelle vie est distincte de toute autre, en dehors de toute considération sur la réincarnation de ce qui serait le continuum d'un aspect de l'être en soi et la spiritualité.

En résumé, le nouvel être est doté de quatre constituants fondamentaux : le psychotype, le morphotype, l'esprit[101] et le corps[102].

Le psychotype et le morphotype sont des structures intangibles dont l'esprit et le corps sont les deux manifestations observables dans l'être humain. Lorsqu'on se réfère à la vie, c'est-à-dire au processus vital tel qu'il est observable dans l'être humain, on considère généralement l'esprit et le corps, manifestations visibles de l'activité physiologique dans l'homme.

À l'issue de la formation de l'embryon, le psychotype et le morphotype deviennent inactifs et intègrent les systèmes fonctionnels. Le psychotype intègre la structure du système fonctionnel du Foie. Le morphotype intègre la structure du système fonctionnel du Poumon. Le psychotype cesse toute activité à l'issue du développement de l'esprit, mais ne disparaît pas[103]. L'esprit tirant son origine du psychotype stocké dans le Foie, on peut également dire que ce dernier est le système dans lequel les émotions prennent leur source. Le psychotype fait partie du système fonctionnel du Foie qui est de nature yang, il procède donc du Bois. Ainsi que le Bois engendre le Feu, le psychotype engendre l'esprit. Dans ce contexte, le Foie symbolise dans l'homme les différents éléments de l'origine de l'univers (vent, bois, etc.). Il symbolise également les possibilités d'évolution, de transformation de l'humain[104]. Le psychotype du nouvel être provient de l'esprit de la génération précédente. Ce processus d'évolution dans le ciel à partir de l'énergie yang est un mouvement perpétuel, cyclique, incontrôlable et imprévisible comme peut l'être la forme des nuages. Le psychotype[105] s'unit à l'influx transcendantal de l'univers pour produire la sapience et donner naissance à l'esprit[106].

L'hérédité est donc transmise par le biais de deux structures : le psychotype qui procède de l'état de la conscience des générations précédentes et le morphotype qui procède de l'état de la constitution physique, de l'activité fonctionnelle et des actes des générations précédentes. Le yin originel ou morphotype produit la forme. Le yang originel ou psychotype produit l'intelligence et donne naissance à l'esprit. La génération précédente fournit l'énergie quintessenciée, stockée dans le Rein, le nouvel être se développe sous l'influence des facteurs externes, de l'acquis[107].

Formation de l'esprit durant l'embryogenèse

Selon la théorie des manifestations des organes, l'énergie essentielle ou énergie quintessenciée constitue la substance fondamentale à partir de laquelle se forme la structure du corps humain et se réalise l'activité vitale. C'est également à partir de l'énergie essentielle que se forme l'esprit. La forme donne corps à l'esprit, l'esprit active la forme. L'existence de la forme conditionne l'existence de l'esprit : lorsque la forme se flétrit, l'esprit s'éteint[108]. L'esprit suit les différentes phases de l'évolution du corps et sa formation, son développement et sa disparition sont rythmés par la naissance, la croissance, la maturité et la mort de l'organisme. La vitalité est le produit de la transformation de l'énergie essentielle prénatale. L'esprit vital se forme en même temps

que l'embryon. Après la naissance, durant toute la phase de croissance, la vitalité dépend encore de l'énergie quintessenciée postnatale formée à partir des aliments[109].

Les Trois Joyaux

Le concept des Trois Joyaux fait la synthèse des relations entre l'esprit (神 shén), l'énergie quintessenciée (精氣 jîngqì) et l'énergie (气 qì) dans la corporéité.

Ces trois notions sont indissociables. Sans l'esprit, conscience organisatrice, la vie ne peut pas se manifester[110]. Par ailleurs, l'énergie quintessenciée est indispensable à la présence de l'esprit dans le corps[111]. Cependant, la quintessence en elle-même n'a ni forme ni mouvement. Son animation est donc le fait de l'énergie. En outre, cette dernière est nécessaire pour produire et entretenir l'esprit, qui ne pourrait se maintenir sans que le sang, les viscères et les méridiens, contrôlés et parcourus par l'énergie, soient régulés et entretenus.

Enfin, l'énergie ne pourrait s'instancier dans l'individu sans l'impulsion de l'esprit pour la conditionner, ou le support de la quintessence pour définir la trame et le fil conducteur de ses transformations[112].

Le terme « esprit » tel qu'il apparaît dans l'expression les Trois Joyaux recouvre différentes significations[113]. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu, la vitalité générale de l'organisme, l'esprit vital, mais également le mental au sens large, sont localisés dans le Cœur. Si l'on peut dire que le Cœur contrôle les émotions, c'est parce qu'il contient l'esprit. De ce fait, l'esprit régit le Cœur et produit la pensée, la conscience et l'affectivité. En outre, le terme esprit désigne l'ensemble de ce qu'une personne manifeste dans ses actes ; dans ce sens, il correspond à la vitalité. Au sens d'esprit, le caractère 神 renvoie à l'intelligence, la faculté de compréhension, l'acquis et l'aptitude à le mettre à profit, les sens (toucher, ouïe, vue, etc.), les émotions et les désirs dont l'ensemble forme la personnalité, le caractère et la conscience termes et fonctions auxquels renvoie également ce terme. Au-delà de ce domaine d'activité essentiellement mental et émotionnel, l'esprit au sens de cette notion dans les Trois Joyaux, renvoie également à l'action de contrôle sur les fonctions des systèmes organiques et viscéraux, c'est-à-dire aux « manifestations de l'esprit[114] ». C'est ce qui fait que l'estomac peut remplir sa fonction digestive, que le cœur peut battre. L'aspect de l'esprit qui contrôle toutes les activités physiologiques est en fait l'esprit vital[115], ce terme incluant également les aspects innés de l'esprit. L'esprit vital englobe le psychotype, facteur inné à partir duquel se développe l'esprit durant l'embryogenèse.

Formation et fonctionnement de l'esprit dans la théorie médicale chinoise

Se fondant sur l'approche globale du vivant, la médecine chinoise envisage l'activité de l'esprit, la conscience et la pensée comme le reflet de l'activité physiologique des

systèmes organiques et viscéraux. Dans cette perspective, l'esprit comporte donc cinq constituants correspondant aux cinq organes : l'esprit, le psychotype, le morphotype, le principe de l'idéation et le principe de volition[116]. Les activités mentales, la conscience et la pensée relèvent donc également des cinq systèmes organiques, mais globalement elles procèdent avant tout des fonctions du Cœur relatives à l'activité mentale.

Que les activités mentales, la conscience et la pensée humaines aient un rapport avec le cerveau est un fait connu dans la littérature médicale chinoise[117]. Simplement, la théorie des manifestations des organes attribue aux cinq organes la responsabilité de ces fonctions, et les rattache en outre, et principalement, aux fonctions du Cœur. Ainsi les activités mentales, la conscience et la pensée peuvent se réaliser sous l'administration du Cœur grâce aux informations objectives issues du milieu extérieur et recueillies par les organes des sens et le cerveau. Cette connaissance des choses est un aspect déterminant de la théorie des manifestations des organes. Bien qu'étant au sein de cette dernière, la notion d'organe et de viscère inclue quelques éléments d'anatomie, elle renvoie fondamentalement à un système fonctionnel dont l'organe est le symbole et qui intègre différentes fonctions liées par des relations particulières. Elle constitue ainsi un modèle fonctionnel global du corps humain. Pour la médecine chinoise, la pensée dépend du Cœur, car il existe une relation étroite et évidente entre la vigueur, la santé de l'esprit et l'abondance du sang du Cœur.

Le fonctionnement de l'esprit est abordé dans le *Lingshu* au chapitre « De l'origine de l'esprit » :

黄帝问于岐伯曰 : 凡刺之法,先必本于神, 血脉营气精神, 此五脏之所藏也, 至其淫泆, 离脏则精失, 魂魄飞扬, 志意恍乱, 智虑去身者, 何因而然乎? 天之罪与人之过乎? 何谓德, 请问其故?

« Huangdi demande à Qibo : en général, les traitements par acuponcture dépendent de l'état d'esprit [du patient]. Les cinq systèmes régissent les vaisseaux, l'énergie et la nutrition et l'esprit. La licence des sens et de l'esprit fait que l'énergie quintessenciée s'échappe des cinq systèmes, l'esprit et la conscience perdent leur stabilité, la sagesse quitte le corps. Quelle en est la raison ? Est-ce le fait du Ciel et des excès de l'homme ? Que sont la vertu, l'énergie, l'engendrement, le mental, le psychotype, le morphotype, le cœur, la conscience, la pensée et la sagesse ? »

岐伯答曰 : 天之在我者, 德也,地之在我者气也, 德流气薄而生者也, 故生之来谓之精, 两精相搏谓之神, 随神往来者谓之魂, 并精而出入者谓之魄, 所以任物者谓之心, 心有所忆谓之意, 意之所存谓之志, 因志而存变谓之思, 因思而远慕谓之虑, 因虑而处物谓之智, 故智者之养生也, 必顺四时而适寒暑, 和喜怒而安居处, 节阴阳而调刚柔, 如是则僻邪不至,长生久视.

« Qibo répond : la vertu [lois et phénomènes naturels] est la manifestation du Ciel dans l'être, l'énergie [conditions matérielles nécessaires à la vie] y est la manifestation de la Terre. De la réunion de la vertu et de l'énergie résulte la vie dont l'essence est une conséquence. La réunion et l'interaction des deux essences sont appelées esprit. Ce qui met l'esprit en mouvement est appelé psychotype. Ce qui permet à l'essence d'entrer et sortir [au corps de se mouvoir] est appelé morphotype. Ce qui permet de percevoir les choses est appelé Cœur. Ce qui permet au Cœur de conserver la trace

des choses perçues [et fournit le germe de l'idée] est appelé mémoire. Ce qui permet de manipuler le souvenir de la chose perçue est appelé idéation. Ce qui permet de considérer l'idée est appelé intellection. Ce qui fait que de l'idée surgit l'envie est appelé entendement. Ce qui permet à l'entendement de s'occuper des choses est appelé sagesse. La sagesse permet d'entretenir la vitalité en se conformant aux saisons, adaptant son comportement au froid et à la chaleur, équilibrant joie et colère, vivant paisiblement, harmonisant le yin et le yang. C'est ainsi que les perversités sont tenues à l'écart et que l'on peut vivre longtemps sans maladie. »

Le commentaire de ce chapitre du *Lingshu* par le Pr. Liang Juexuan permet d'avoir une idée plus précise d'une conception traditionnelle du fonctionnement de l'esprit.

Ainsi que nous l'avons vu dans les éléments d'embryogenèse (*Cf. supra*), la fécondation provoque la réunion dans la cellule initiale de deux structures innées, le psychotype et le morphotype qui vont déterminer l'apparence physique et le fonctionnement physiologique propre à chaque être. Le vivant est animé par l'esprit. Chez l'être humain, cet élément fondamental s'est développé à partir du psychotype.

Le psychotype et le morphotype énergétiques sont comparables au *Taiji*. Le psychotype engendre l'esprit. Le morphotype énergétique engendre l'essence, qui est de l'ordre du substantiel, constitutive du corps à venir.

L'énergie est à l'origine du développement de l'esprit et du corps. Elle permet au psychotype et au morphotype de produire l'esprit et l'essence. Cette impulsion de l'énergie est innée, elle procède du Ciel antérieur. L'énergie se mêle au psychotype et au morphotype dans le *Taiji,* source des polarités yin et yang, dans l'état qui précède la conception.

Psychotype et morphotype engendrent les Trois Joyaux : l'esprit, l'essence et l'énergie.

L'énergie donne l'impulsion fondamentale du processus de l'incarnation à travers l'activité du psychotype et du morphotype. Après la conception, l'esprit est vacant mais doté d'un certain nombre de caractéristiques innées reçues des ancêtres : les qualités morales[118], le tempérament, la capacité innée d'intelligence, le moteur primaire d'affect[119]. Ces éléments de la personnalité sont hérités des parents les plus proches, mais surtout de trois générations précédentes.

S'ils peuvent être réformés, ces aspects innés ne peuvent être modifiés et leur influence sur le comportement peut être prépondérante chez certaines personnes. Le tempérament, par exemple, s'il est très fort, peut éventuellement faire obstacle aux actions thérapeutiques. L'affectivité primaire fait également partie de l'activité de l'esprit au sens large.

La mise en fonction des dispositions mentales dépend de l'activité physiologique, mais leur développement ne peut se faire que grâce à la stimulation apportée par les informations acquises par l'intermédiaire des cinq sens, et la production des connaissances découlant de leur exploitation.

La part acquise de l'esprit est constituée des connaissances qui nourrissent l'esprit, renforcent l'intelligence innée, lui permettent de s'épanouir et contribuent à l'émergence de la conscience et du discernement, de la possibilité du choix. Les connaissances vont également influer sur les passions, les désirs émergeant sous

l'effet de l'interaction des qualités morales, du tempérament et de l'intelligence avec les connaissances et les conditions du milieu. Les émotions sont le résultat des réactions du moteur primaire d'affect face aux connaissances acquises et aux désirs. Ces émotions réagissant en retour avec l'affectivité primaire font évoluer les besoins et les désirs.

Pour la médecine chinoise, il est essentiel d'évaluer l'état émotionnel et mental du patient, et, en particulier, les influences respectives du tempérament, de l'affectivité primaire, des désirs et des émotions pour déterminer les causes internes des maladies[120]. L'être humain étant seul maître de ses choix et responsable de ses actes, son comportement a une influence majeure sur son état de santé. Les émotions et les pensées ont un effet important sur l'organisme.

La conscience, le désir et l'émotion[121]

La conscience est la manifestation des mouvements de l'esprit confronté aux connaissances. Elle est le reflet de l'idéation, de l'intellection, de l'entendement, qui sont les éléments de la pensée, et de la sagesse. Le désir est le produit de la rencontre du tempérament et de la conscience avec les phénomènes extérieurs. L'émotion se forme à partir du moteur d'affect primaire durant le processus d'émergence du désir et de sa satisfaction.

Le tempérament et les qualités morales innés ont une influence sur la nature des désirs de chacun. Ces qualités morales influencent également les émotions, qui sont elles-mêmes le produit de l'interaction entre les passions et l'affectivité primaire.

Le tempérament inné, les désirs et les émotions sont donc en rapport étroit avec les affections et influent sur la conscience, mais également sur l'activité des systèmes fonctionnels. Ces facteurs induisent des modifications comportementales, mais également physiologiques.

Le tempérament[122]

En règle générale, la morale pure intervient peu dans la pathogenèse et le tempérament, qui détermine les qualités morales, ne devrait que peu influer sur la pathologie. Deux types tempéramentaux, le tempérament nerveux[123] et le tempérament pessimiste[124] peuvent avoir cependant un effet favorisant ou aggravant dans certaines pathologies.

Le fonctionnement de l'esprit comporte deux aspects : un aspect conscient, c'est-à-dire visible à l'extérieur et un aspect inconscient, c'est-à-dire caché à la fois des autres et de nous-mêmes. Ce second aspect comprend un élément en rapport avec la part innée de l'esprit et qui ne peut être transformé par l'éducation qui, par essence, relève du domaine de l'acquis. Cette part intangible de la personnalité comporte elle-même des aspects favorables et défavorables. L'éducation peut simplement permettre de réformer par une action consciente les aspects défavorables ou négatifs et de favoriser les aspects positifs.

Les personnes de tempérament nerveux souffrent souvent de tensions psychologiques liées à une tendance au conflit dans les relations familiales et sociales. Elles sont d'autant plus facilement affectées par la frustration lorsque leurs projets échouent, d'où leur plus grande vulnérabilité face aux affections cardiovasculaires.

Les personnes de tempérament pessimiste sont plutôt introverties et plus facilement dépressives. Elles ont tendance à dramatiser tous les événements et à se sentir, de ce fait, facilement abattues et anxieuses même en l'absence de problème. Elles sont plus vulnérables à la dépression et aux cancers.

Le désir

Introduction

Chez tous les êtres vivants, le désir prend sa source dans les nécessités de la vie. Le désir apparaît avec l'instinct fondamental de survie. À l'inverse des animaux chez lesquels le désir se limite à la satisfaction des besoins naturels et disparaît dès lors qu'il est satisfait, le désir humain est une construction complexe. Il découle d'un état de la conscience provoqué par une rencontre entre celle-ci, les connaissances et le milieu. Le désir est issu des interactions entre l'inconscient, le conscient et le tempérament.

Le désir est fondamentalement issu d'un besoin qui se présente à la conscience. À ce stade, la conscience est encore maîtresse du désir (lorsqu'on a faim, on peut théoriquement choisir les aliments que l'on va manger). Les problèmes surviennent du fait que soit les connaissances entraînent l'esprit vers une décision contraire au tempérament, et la satisfaction de ce désir sera alors source de tensions internes, soit les connaissances et le tempérament vont dans la même direction, le désir sera alors très fort, voire violent, et susceptible d'échapper au contrôle de la conscience.

Les sept désirs[125]

La philosophie confucéenne a classé les désirs en sept catégories incluant le désir naturel des choses matérielles essentielles à l'organisme, vitales pour sa survie, car lorsque ce besoin naturel n'est pas assouvi, le désir peut prendre une dimension pathologique. Ces sept catégories comprennent le désir de gloire, le désir de pouvoir, le désir de possession, le désir de nuire à autrui, le désir aveugle. Ces désirs extrêmes ne sont plus contrôlés par la conscience mais alimentés par l'inconscient et le tempérament inné. Ces formes du désir sont fortement impliquées dans l'apparition de maladies par les frustrations et perturbations psychologiques qu'elles entraînent et le dérèglement subséquent de l'activité des systèmes fonctionnels. Elles entrent dans la catégorie des désirs illusoires.

Le désir sexuel occupe une place particulière chez l'homme, il satisfait l'impulsion innée de diffusion de l'énergie originelle. Il prend naissance dans l'inconscient et est sous le contrôle de la conscience. Un désir sexuel modéré est naturel, son excès relève du pathologique. Certes, le désir sexuel n'est pas aussi fortement lié à la formation de maladies[126] que les autres désirs, mais il peut en être à l'origine. La maturité sexuelle et physiologique n'est atteinte qu'entre 21 ans (pour l'homme) et 24 ans (pour la

femme) et, selon la théorie confucéenne, il s'agit d'une période adéquate pour le mariage[127]. Bien que les rapports sexuels soient possibles avant cet âge, il faut préserver la quintessence du Rein pour ne pas interférer avec la croissance qui consomme beaucoup d'énergie. En théorie, il n'est donc pas raisonnable d'avoir des rapports sexuels avant 21 et 24 ans, c'est-à-dire avant la maturité. D'autant plus que les premières années de l'activité sexuelle sont caractérisées par l'excès. Le désir sexuel naît de la pulsion innée liée au conscient et à l'inconscient. Mais si l'énergie quintessenciée est insuffisante et si le désir sexuel est puissant, il s'agit d'une pulsion du conscient provenant de la connaissance acquise à travers les stimulations sociales dont nous sommes l'objet et qui jouent essentiellement sur notre pulsion sexuelle. À partir de 49 ans, il devient essentiel de contrôler la pulsion sexuelle et de faire la distinction entre la pression sociale et le besoin naturel. L'excès sexuel entraîne un affaiblissement de l'énergie originelle et favorise l'apparition des maladies.

Les désirs sont normaux s'ils restent modérés, leurs excès causent l'apparition des maladies. Les désirs illusoires sont les plus dangereux, car ils sont susceptibles de conduire à la maladie mentale.

Physiologie des systèmes fonctionnels organiques et viscéraux

Introduction

À l'origine, cet aspect de la conception traditionnelle du fonctionnement de l'organisme était désigné par l'expression 脏象 *zàngxiàng*[128], que l'on pourrait rendre par « manifestations visibles des organes ». Ces manifestations visibles de l'activité et de l'état des organes internes renvoient à l'apparence physique, la constitution, au comportement et à l'attitude ainsi qu'à la carnation normales de l'être humain et à leurs modifications pathologiques. C'est encore l'expression employée dans les ouvrages didactiques chinois actuels. Néanmoins, cette partie de la théorie médicale inclut maintenant une description plus proche de ce que l'on entend aujourd'hui par physiologie, d'où ce titre.

La médecine chinoise décrit cinq systèmes physiologiques réunissant un ensemble d'éléments de même nature[129] (méridien, organe, viscère, tissus, organe sensoriel, etc.), et possédant des fonctions différentes. S'il est d'usage dans la littérature en langue française d'associer le terme « organe » au nom de chacun de ces systèmes pour parler, par exemple, de l'organe cœur ou de l'organe rein, l'emploi de ce terme paraît être de nature à entretenir une confusion nuisible entre la description anatomophysiologique de ces organes en médecine moderne et la conception traditionnelle chinoise de ce que ces termes représentent. La traduction des noms chinois de ces systèmes fut le fait, à l'origine, des premiers Occidentaux à s'intéresser à la médecine

chinoise, en l'espèce les missionnaires jésuites présents en Chine à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. La confrontation entre les connaissances médicales de ces Occidentaux et les conceptions chinoises, et les traductions qui furent faites des notions occidentales en chinois, ou inversement, ont contribué à créer une confusion quant à ce qu'entendaient les Chinois par 心, 肝, 肺, 脾 et 肾 et les organes correspondants en médecine occidentale.

L'étude approfondie des fonctions physiologiques et des tableaux cliniques conduit à penser que le découpage fonctionnel émergeant de la description traditionnelle n'offre pas de correspondance biunivoque avec la description anatomophysiologique occidentale (même si certains aspects se révèlent communs aux deux systèmes[130]) et que la médecine chinoise quand elle parle des cinq organes décrit leur activité plus en termes d'interactions de fonctions qu'en termes d'interactions de structures. Ainsi le corps humain est perçu comme un ensemble organique intégré, composé d'organes, de viscères, de méridiens, de tissus et de glandes variés, dont les activités et les fonctions ne sont pas isolées et ne se juxtaposent pas, mais sont au contraire totalement interdépendantes. Les interrégulations assurées par les systèmes concourent à l'homéostasie générale.

Dans ce cadre, l'anatomie des systèmes organiques tient une place secondaire, au profit d'une approche systémique et fonctionnelle. Par ailleurs, cette description de la physiologie des systèmes ne recoupe pas, loin s'en faut, la description anatomophysiologique de la médecine moderne. Il convient donc d'aborder très prudemment les rapprochements possibles entre des notions semblables en apparence par le nom et ne pas oublier que la médecine chinoise ne fournit pas de description des structures biologiques fines, de leur production biochimique, de leur fonctionnement et de leurs relations et qu'il apparaît hasardeux de porter un diagnostic « chinois » à partir d'une lecture des modifications pathologiques de ces structures fournies par les analyses biomédicales[131].

Le Cœur, le Poumon, la Rate, le Foie et le Rein[132] appelés collectivement les « cinq organes » auxquels est parfois rajouté un sixième, le Péricarde[133], qui est, cependant, habituellement rattaché au Cœur, identifient donc des systèmes fonctionnels et non les structures anatomiques portant le même nom en médecine moderne. À ces cinq systèmes sont associées des fonctions communes : la production et le stockage de l'énergie quintessenciée, ainsi que des fonctions spécifiques en rapport avec les structures avec lesquelles ils ont des relations particulières. Les cinq organes anatomiques constituent donc le noyau central du substrat matériel de ces cinq systèmes physiologiques. Les méridiens en constituent la structure émergée au niveau de la superficie de l'organisme et assurent la liaison entre les différents éléments composant chaque système au niveau profond. Ils permettent les échanges d'informations entre les systèmes, ainsi que la circulation de l'énergie, du sang et des fluides physiologiques et contribuent ainsi au maintien de l'unité et de l'harmonie de l'ensemble[134]. Les tissus et les organes sensoriels participent de la composante structurelle des systèmes.

La première distinction opérée par la médecine chinoise entre les organes et les viscères découle de leur activité fonctionnelle : les organes sont dits pleins mais peuvent stocker, s'imprégner de l'énergie quintessenciée[135], les six viscères sont creux mais

ne peuvent stocker l'énergie quintessenciée. L'expression « six viscères » désigne collectivement la Vésicule Biliaire, le Triple Réchauffeur[136], l'Intestin Grêle, l'Estomac, le Gros Intestin et la Vessie[137]. Les systèmes viscéraux ont pour caractéristiques physiologiques le transport et la transformation des substances, mais n'ont pas de fonction de stockage[138].

Un certain nombre de structures et d'organes présentant des caractéristiques particulières sont décrits séparément sous le nom collectif de « viscères particuliers ». Également au nombre de six, ce sont le Cerveau, les Moelles, les Os, les Vaisseaux, la Vésicule Biliaire, l'Utérus et la Chambre du sperme. Leur particularité est que s'ils ressemblent physiquement aux viscères, organes creux et allongés, leur fonction est similaire à celle des organes, ils stockent la quintessence yin[139]. La Vésicule Biliaire tient une place à part dans cet ensemble dans la mesure où elle fait également partie des six viscères « réguliers » et possède une relation avec le système fonctionnel du Foie. Les viscères particuliers n'étant pas classés selon les cinq mouvements, ils n'ont pas de relation avec les systèmes fonctionnels organiques. Ils entretiennent néanmoins une relation étroite avec les huit méridiens particuliers.

Les systèmes fonctionnels organiques possèdent d'étroites relations d'interdépendance tant sur le plan physiologique que sur le plan pathologique, relations modélisées par les lois de production et de régulation du cycle des cinq mouvements. En pratique, cependant, une approche clinique de la pathologie nécessite de dépasser le cadre strict du cycle des cinq mouvements pour analyser les dysfonctionnements organiques.

Les relations existant entre les systèmes organiques et viscéraux assurent la bonne coordination de leur activité fonctionnelle. Les organes procèdent du yin, les viscères procèdent du yang. Conformément à leur nature, les organes relèvent de la profondeur de l'organisme et les viscères, de sa superficie. La relation qui lie le système organique au système viscéral est du même ordre que celle qui relie le yin et le yang, la superficie et la profondeur, l'interne et l'externe[140]. C'est pourquoi le Foie et la Vésicule Biliaire sont liés, de même que le Cœur et l'Intestin Grêle, la Rate et l'Estomac, le Poumon et le Gros Intestin, le Rein et la Vessie. Cette relation entre un système organique et un système viscéral comporte quatre aspects.

Le premier concerne les méridiens. Les relations entre méridiens et collatéraux des deux systèmes s'établissent par l'intermédiaire de la branche collatérale du méridien du système organique qui se lie à celui du système viscéral, et vice versa.

Le deuxième est en rapport avec la proximité anatomique de l'organe et du viscère des deux systèmes. Ainsi la rate, par exemple, est reliée à l'estomac par une membrane, les reins sont reliés à la vessie par l'uretère, etc.

Le troisième découle de l'interdépendance des mouvements de l'énergie entre systèmes organiques et systèmes viscéraux. Les viscères transportent la quintessence vers les organes qui la stockent et dépendent pour cela de la synchronisation de l'activité de transport et de transformation des matières produites par les six viscères.

Enfin, la relation entre le système organique et le système viscéral s'exprime également dans l'influence réciproque des processus pathologiques touchant les deux systèmes à travers leur relation profondeur-superficie.

Tout dysfonctionnement d'un système organique entraîne le blocage du système viscéral, et inversement. Une atteinte de l'organe peut affecter le viscère, et réciproquement, et une même affection peut toucher simultanément l'organe et son viscère.

Les systèmes viscéraux entretiennent des relations d'interdépendance et de coopération étroite au cours du processus de la digestion, de l'assimilation et de l'excrétion des aliments. Cette interdépendance fonctionnelle explique l'influence réciproque de ces systèmes dans la pathologie. Bien qu'étant par nature des systèmes yang et actifs, leurs dysfonctionnements peuvent se traduire par l'excès ou la déficience, voire une cœxistence des deux, cette dernière situation se retrouvant très fréquemment en clinique. Pour illustrer ce propos, considérons un type de migraine chronique provoquée par une accumulation de chaleur dans l'estomac[141] qui se propage dans le méridien de ce viscère. Le symptôme cardinal du tableau est alors très fréquemment une céphalée frontale s'accompagnant de signes secondaires tels que soif, halitose, nausées, constipation. Ce dernier symptôme résulte de la propagation de la chaleur de l'estomac vers le gros intestin. Inversement, la chaleur au niveau du gros intestin peut monter et se propager vers l'estomac. Si la situation causale n'est pas traitée, les crises de céphalée perdurent ainsi que la constipation qui peut à son tour entraîner l'apparition d'hémorroïdes. La persistance de la chaleur au niveau de l'estomac peut en outre entraîner progressivement un épuisement des fluides physiologiques de ce système et aboutir à un diabète. Cet exemple permet de voir comment les relations fonctionnelles peuvent déboucher sur une interaction des processus morbides et comment peuvent cœxister une situation de plénitude (chaleur) et une situation de déficience (atteinte des fluides gastriques).

Le Foie

Dans le cycle des cinq mouvements, le Foie correspond au Bois. Il régit le mouvement et la montée de l'énergie dans le corps. Il abrite le psychotype, met en réserve le sang et produit[142] les tendons. Le système fonctionnel du Foie englobe les tendons, les ongles, les yeux et le méridien *Zu Jueyin* ; il est associé au système de la Vésicule Biliaire[143].

Anatomie[144]

Le foie se localise sous l'hypocondre droit, en avant du rein droit, légèrement incliné vers la gauche. Il se compose de deux lobes, l'un à gauche et l'autre à droite, qui se subdivisent, dans leurs parties internes, en cinq lobules. Sa couleur est violet rouge. Le Foie fait partie du Foyer inférieur du fait de sa relation étroite avec le Rein[145].

Physiologie

Le Foie gouverne le drainage et la dispersion. Cette fonction est en relation avec les mécanismes de la régulation des mouvements, ascension, descension, émersion et entrée, de l'énergie dans le corps. Les mouvements de l'énergie se révèlent dans

l'activité fonctionnelle des organes et des viscères. Le yin, le yang, la couche de l'énergie défensive, la couche de l'énergie nutritive, le sang, les liquides physiologiques, les méridiens et leurs collatéraux, les organes et les viscères procèdent tous sans exception des mouvements de l'énergie vitale. Ces mouvements de l'énergie sont essentiels au bon déroulement de l'activité physiologique dont les fonctions sont interdépendantes.

Le Foie initie le mouvement de l'énergie et régit son ascension, ce mouvement de montée s'effectue par le côté gauche du corps, la descension s'effectuant par la droite, sous l'effet de l'action du Poumon[146]. Si l'on se place dans la perspective du flux de l'énergie vitale, gauche et droite sont les voies de circulation du yin et du yang. Le Foie procède du Bois, il correspond au printemps et à l'est, il est l'origine de la naissance du yang qui monte par le côté gauche, à l'instar du soleil dans sa course journalière. C'est pourquoi le Foie régit la naissance et l'ascension. Le Poumon procède du Métal, il est en rapport avec l'automne et l'ouest, il est à l'origine de la conservation du yin, il régit la restriction et la descension par le côté droit. Le yang monte à gauche[147], alors que le yin descend à droite. Le Foie régit la montée à gauche mais est situé à droite dans l'organisme. Le Poumon se localise au-dessus du diaphragme et son énergie descend à droite. Le Foie relève du yang[148] et gouverne l'ascension, le Poumon relève du yin, il dirige la descension et régit l'élimination des impuretés. Les mouvements de l'énergie, en rapport avec les systèmes fonctionnels du Foie et du Poumon, ne sont, en aucune façon, en relation avec la localisation anatomique de ces deux organes[149]. Les organes, les structures et les tissus de l'organisme doivent leur équilibre physiologique à la fonction de drainage et de dispersion du Foie et à l'action d'activation de l'énergie par la Vésicule Biliaire, qui impulsent et régulent les mouvements de l'énergie.

La fonction de drainage et de dispersion du Foie se manifeste de deux manières, l'une en rapport avec l'activité émotionnelle et mentale et l'autre en rapport avec le processus digestif.

Les activités mentales et émotionnelles régies par le Cœur sont en étroite relation avec le Foie et dépendent de sa fonction de drainage et de dispersion. Lorsque l'énergie du Foie se déploie de manière contrôlée et harmonieuse vers la partie supérieure, l'activité mentale et émotionnelle est équilibrée et stable. La pensée est claire, l'esprit est vif, les émotions sont calmes.

Lorsque cette fonction de drainage et de dispersion se réalise insuffisamment, cela entraîne l'apparition de manifestations telles que dépression, tristesse, abattement, hypersensibilité, voire repli sur soi avec pour corollaires somatiques la tendance à soupirer fortement, et même une oppression thoracique, et des éructations. Dans les cas graves, cet état va jusqu'à l'apathie, le patient est triste, son visage est inexpressif. Incapable de communiquer avec l'entourage, il pleure fréquemment et peut se plaindre de distension et d'inconfort au niveau du thorax et des hypocondres. Inversement, lorsque cette fonction de drainage et de dispersion du Foie se réalise de manière excessive, elle provoque l'apparition de manifestations morbides telles que nervosité, irascibilité, impatience, insomnie ou activité onirique excessive, sensation de tension intracrânienne, voire céphalées, teint et yeux rouges. Dans les cas graves,

le patient peut devenir agité, bruyant, violent, son discours peut devenir confus. Le Foie a un rapport particulier avec les trois mois du printemps, et son activité physiologique influe sur l'équilibre émotionnel et mental, c'est pourquoi les affections mentales surviennent avec une plus grande fréquence au printemps.

La fonction de transport et de transformation de la Rate et de l'Estomac est favorisée par l'effet régulateur de la fonction de drainage et de dispersion du Foie. Le Foie règle la montée et la descente de l'énergie de la Rate et de l'Estomac et, en conséquence, renforce et favorise la digestion et l'assimilation des substances quintessenciées extraites des aliments. La fonction de drainage et de dispersion du Foie régule en outre la sécrétion de la bile dont le rôle est également de stimuler la digestion et l'assimilation. La bile est produite par transformation du surplus de l'énergie du Foie et stockée dans la vésicule biliaire reliée au foie. Le blocage de l'énergie du Foie dérègle la sécrétion et l'élimination de la bile, entraînant des troubles digestifs s'accompagnant de douleurs au niveau des hypocondres, d'une amertume buccale, voire d'un ictère, en cas d'obstruction de la vidange biliaire.

La fonction de drainage et de dispersion du Foie régule et équilibre les mouvements de montée de la Rate et de descente de l'Estomac, favorisant ainsi les activités de transport, de transformation, de montée et de diffusion de l'énergie du yang pur, ce qui soutient la distribution au Poumon des essences subtiles des aliments. Cette même fonction du Foie participant à la réception et à la décomposition des aliments par l'Estomac, favorise la descente de l'énergie du yin trouble et le transport des aliments décomposés vers l'intestin grêle.

Les perturbations de cette fonction entraînent un dérèglement des mouvements de montée et de descente de la Rate et de l'Estomac, ce qui se traduit par des perturbations de la fonction de descente de l'Estomac, que signent les éructations, le reflux acide, les nausées, les ballonnements et la distension de la cavité gastrique, ainsi que la diminution ou la perte de l'appétit[150]. La Rate subit également les conséquences de cette perturbation qui entrave la fonction de montée de l'énergie, avec pour manifestations la distension abdominale et une modification de la consistance des selles qui deviennent pâteuses.

Le drainage et la dispersion du Foie participent à la régulation de la circulation de l'énergie et du sang. La régulation et l'homogénéité du mouvement de l'énergie permettent au Cœur d'assurer ses fonctions de transport du sang et d'administration des vaisseaux sanguins. En conséquence, le Poumon aide le Cœur à mettre le sang en mouvement. C'est également ainsi que la Rate peut contenir le liquide sanguin à l'intérieur des vaisseaux afin qu'il ne s'extravase pas. Ce mécanisme entretient et maintient la fluidité de la circulation de l'énergie et du sang. Quand l'énergie circule, le sang circule. La stagnation d'énergie engendre, à la longue, la stase de sang. Lorsque le drainage et la dispersion du Foie sont contrariés, le mouvement de l'énergie est déséquilibré, la circulation de l'énergie et du sang est perturbée. En cas de blocage du mouvement de l'énergie, une distension pénible et douloureuse du thorax, des hypocondres, des seins ou de la zone pelvienne apparaît. En cas d'obstruction de l'énergie entraînant la stase de sang, des douleurs pongitives apparaissent dans le thorax et les hypocondres. La formation de grosseurs et de tuméfactions signe l'aggravation de la

situation. Chez la femme, ces perturbations se manifestent au niveau gynécologique sous forme de dysménorrhée, d'irrégularité du flux menstruel, d'aménorrhée. Lorsque le mouvement de l'énergie est ainsi déséquilibré, celle-ci peut refluer de façon anarchique forçant la sortie du liquide sanguin hors de ses voies de circulation normales, provoquant ainsi des hémorragies.

La fonction de drainage et de dispersion du Foie assiste le métabolisme des liquides. Le métabolisme des liquides est normalement de la responsabilité de trois systèmes fonctionnels : le Poumon, la Rate et le Rein. Néanmoins, le Foie par sa fonction de drainage et de dispersion régule le mouvement de l'énergie dans le Triple Réchauffeur et facilite l'activité physiologique de ces trois systèmes. Par ailleurs, le Triple Réchauffeur est la voie de passage des liquides. La fonction de drainage et de dispersion du Foie assure une régulation du métabolisme des liquides et de leur circulation dans le Triple Réchauffeur. La régulation de l'énergie permet la régulation des liquides. Lorsque cette fonction n'est pas correctement assurée, le processus énergétique du Triple Réchauffeur est perturbé, ce qui entraîne un blocage de la circulation des liquides. Cette situation se traduit par l'apparition de symptômes tels qu'une production pathologique de phlegme, une rétention d'eau, des œdèmes, voire de l'ascite.

Relations entre le Foie, les tissus, les membres et les organes des sens

Le Foie régit les tendons et les membranes qui se fixent sur les os au niveau articulaire[151], permettant ainsi les mouvements de flexion et d'extension des membres[152]. C'est la raison pour laquelle on dit que le système fonctionnel du Foie régit le mouvement. Cette fonction n'est possible que si ces tissus sont nourris de manière suffisante par le sang du Foie. Lorsque le sang et le yin du Foie sont insuffisants, les mouvements deviennent maladroits et les gestes lents et imprécis. Cette déficience du sang et du yin du Foie étant relativement physiologique chez la personne âgée, les difficultés de mouvement qui en découlent ne sont donc pas considérées comme pathologiques. Dans les autres cas, lorsque le sang du Foie est insuffisant, apparaissent des symptômes d'engourdissements des extrémités, de raideurs musculaires, de tremblements objectifs des membres[153]. Au décours d'une maladie fébrile aiguë ou chronique, la chaleur pathogène favorise la consomption du yin et du sang du Foie, ce qui peut conduire à la survenue de convulsions, d'agitation spastique des membres, de trismus, d'opisthotonos, tous signes de l'agitation du vent interne du Foie.

Les ongles reflètent l'état et l'éclat du Foie, ils sont considérés comme le surplus des tendons. Les modifications anormales de l'éclat, de la forme et de la solidité des ongles sont fréquemment le signe d'une insuffisance du sang du Foie.

Si les yeux sont considérés par la médecine chinoise comme l'ouverture du Foie, elle y distingue cependant cinq loci distincts appelés « roues » et associés aux cinq systèmes fonctionnels organiques dont ils dépendent et sont le reflet. Ces zones anatomiques sont : les paupières, ou « roue de la chair » , rattachées à la Rate qui régit la chair ; les commissures palpébrales internes et externes rattachées au Cœur qui régit le sang, et formant la « roue du sang » ; la sclérotique associée au Poumon qui gou-

verne l'énergie, et constituant la « roue de l'énergie » ; l'iris, appelé « roue du vent », se rattache au système fonctionnel du Foie, et est en relation avec le vent ; enfin, la pupille en liaison avec le Rein qui régit l'eau, et formant la « roue de l'eau ».

L'œil est l'organe de la perception visuelle. Ses fonctions dépendent de l'énergie quintessenciée des organes et des viscères qui le nourrissent par le truchement des vaisseaux sanguins, et sous la supervision de l'esprit du Cœur. Néanmoins, le lien très étroit entre les yeux et le Foie est réalisé par le trajet interne du méridien principal de ce système qui aboutit aux yeux et dont les vaisseaux collatéraux relient ces derniers au cerveau. C'est pourquoi la médecine chinoise considère que les yeux reflètent l'état du Foie[154]. Si le sang du Foie est insuffisant, la vision nocturne est difficile et si le yin du Foie est déficient, les yeux sont secs, le liquide lacrymal est insuffisant, l'acuité visuelle faiblit. Lorsque le feu du Foie monte et s'embrase, les yeux deviennent rouges, douloureux et gonflés et la cornée peut se couvrir d'une taie. L'atteinte externe de vent et de chaleur produit une coloration rouge de la sclérotique. La montée pathologique du feu du Foie s'accompagne également de ce phénomène. Lorsque le Foie et la Vésicule Biliaire sont affectés par la chaleur et l'humidité, la sclérotique des yeux prend une coloration jaune. L'une des étiologies du strabisme est l'agitation du vent interne du Foie. La structure de l'œil ainsi que la fonction visuelle sont sous la dépendance de l'ensemble de l'activité des organes et des viscères, des méridiens et collatéraux, de l'énergie ainsi que de l'apport nutritif et humectant du sang et du yin du Foie. Devant une affection de l'œil, il convient donc de tenir compte non seulement de l'état du Foie, mais également de l'état de l'ensemble des systèmes physiologiques[155].

Les larmes sont le liquide du Foie, leur rôle est de protéger et d'humidifier l'œil. L'augmentation de la sécrétion lacrymale en cas d'agression de l'œil par un corps étranger est normale. Elle permet de l'expulser et de protéger l'œil. Lorsque le yin et le sang du Foie sont insuffisants, le mouvement des globes oculaires produit une sensation râpeuse du fait de la diminution de la sécrétion du liquide lacrymal. Lorsque la chaleur humidité envahit le méridien du Foie, la chassie s'accumule sur le bord des paupières et les yeux coulent facilement au moindre courant d'air.

Relation entre le Foie et les cinq processus mentaux et émotionnels

Le Foie régit le drainage et la dispersion de l'énergie yang vers le haut. La colère est l'émotion associée au système fonctionnel du Foie. Cette émotion active violemment la circulation de l'énergie et du sang. Ce phénomène produit un reflux désordonné de l'énergie yang du Foie vers le haut. Le sang suit alors ce reflux de l'énergie, ce qui peut provoquer des vomissements de sang, voire même une syncope[156].

L'irritabilité et le caractère colérique peuvent être le résultat d'une déficience simultanée du sang et du yin du Foie. Ce déséquilibre favorise la montée de l'énergie yang du Foie, qui se disperse excessivement et facilite l'explosion de la colère qui peut se déclencher régulièrement pour un motif futile. Lorsque l'énergie du Foie monte de manière exagérée, elle devient surabondante dans la partie supérieure du corps, provoquant une grande nervosité accompagnée d'irascibilité, des vertiges ainsi que des céphalées caractérisées par une sensation de distension. En revanche, lorsque

l'énergie du Foie n'est plus en mesure de monter et de se déployer complètement sans heurt, elle se bloque et cesse de circuler fluidement, entraînant l'apparition de sensations d'oppression, de plénitude et d'inconfort au niveau du thorax et des flancs, de distension douloureuse des hypocondres, de morosité, voire même de dépression. Les régions costale et hypocondriaque sont traversées par le méridien du Foie, et c'est la raison pour laquelle de nombreux signes pathologiques de son système fonctionnel peuvent s'y exprimer.

Relations entre le Foie et le Rein

Le Foie stocke le sang, le Rein stocke l'essence. Le Foie régit le drainage et la dispersion, le Rein régit la conservation. La relation entre le Foie et le Rein est extrêmement étroite, c'est pourquoi l'on peut dire que « Foie et Rein ont la même source ».

Cette relation se manifeste principalement dans les rapports d'engendrement et de transformation réciproques unissant l'essence et le sang.

L'Eau peut contenir le Bois

Au sein des cinq éléments, le Foie correspond au Bois, le Rein correspond à l'Eau. L'Eau possède la capacité d'engendrer le Bois, le Foie régit le drainage et la dispersion et stocke le sang. Sa matière est yin, ses fonctions sont yang. Le yin du Rein a la faculté de préserver le yin du Foie, c'est pour cela que le yang du Foie ne peut monter de manière excessive. Inversement, le yin du Foie peut aider à la reconstitution du yin du Rein. Des deux (yin du Foie et yin du Rein), c'est le yin du Rein qui est le plus important. Lui seul, lorsqu'il est suffisant, peut préserver l'équilibre dynamique entre le yin et le yang du Foie. D'après la théorie des cinq mouvements, l'Eau est la mère, le Bois est le fils. C'est à cette relation d'engendrement entre mère et fils que se réfère l'expression : « l'Eau peut contenir le Bois ».

Engendrement réciproque de l'essence et du sang

Le Foie stocke le sang, le Rein stocke l'essence. L'essence et le sang s'engendrent réciproquement. En physiologie, le sang du Foie dépend de l'apport que lui fournit l'essence. Inversement, l'essence du Rein est tributaire de l'approvisionnement continuel du sang du Foie. Ainsi, le sang du Foie et l'essence du Rein s'engendrent et se transforment réciproquement l'un dans l'autre. Leur origine se trouve dans les essences subtiles des aliments extraites lors de la digestion et de l'assimilation par la Rate et l'Estomac. C'est pourquoi il est dit : « L'essence et le sang ont une origine commune. »

Le Foie et le Rein abritent le feu ministre

Le feu ministre est une instanciation du yang vital différente du feu empereur. On admet généralement qu'il trouve son origine dans la Porte de vie et qu'il réside dans le Foie, le Rein, la Vésicule Biliaire et le Triple Réchauffeur. Le Foie et le Rein abritant tous deux le feu ministre, on peut dire que « Foie et Rein ont la même source ».

En résumé, il existe une relation d'engendrement réciproque entre les liquides yin du Foie et du Rein, de même qu'entre l'essence et le sang. Ces derniers constituent la matière première de la physiologie de ces deux organes et possèdent comme origine commune les essences subtiles des aliments. Le Foie et le Rein partagent en outre le feu ministre[157].

Drainage, dispersion et stockage

Le Foie régit le drainage et la dispersion, le Rein régit le stockage. Entre ces deux organes existent des relations d'interdépendance, de contrôle mutuel et de régulation réciproque. Le drainage et la dispersion d'une part, le stockage d'autre part sont des fonctions antagonistes et complémentaires. Les fonctions de drainage et de dispersion de l'énergie du Foie permettent à l'énergie du Rein d'assurer convenablement ses fonctions de stockage, d'ouverture et de fermeture. Réciproquement, la fonction de stockage de l'énergie du Rein permet de limiter la fonction de drainage et de dispersion de l'énergie du Foie lorsque celle-ci est excessive et de l'assister lorsqu'elle est insuffisante. Ces relations s'expriment principalement dans la physiologie du cycle menstruel chez la femme et dans l'éjaculation chez l'homme.

En pathologie, les perturbations de l'interaction entre le Foie et le Rein se traduisent principalement par un déséquilibre entre le yin et le yang et entre l'essence et le sang et par un dysfonctionnement de la fonction de stockage.

La Vésicule Biliaire

Anatomie

La vésicule biliaire a la forme d'un sac dans lequel est stocké un liquide quintessencié, pur, de saveur amère et de couleur jaune verdâtre appelé bile. C'est pourquoi la Vésicule Biliaire est également appelée le « viscère de la quintessence du centre[158] ». La vésicule biliaire est reliée au foie, au niveau de son lobe court. Les vaisseaux des deux organes sont liés. La Vésicule Biliaire est intégrée, avec le Foie, au Foyer inférieur[159].

La vésicule biliaire est un organe creux, à l'instar des autres viscères, c'est pourquoi elle est classée parmi ces derniers. Elle contient cependant un liquide pur quintessencié, c'est en cela qu'elle s'apparente aux organes qui stockent l'énergie quintessenciée, ce qui explique son classement avec les six viscères particuliers.

Physiologie

Le Foie produit et excrète la bile qui s'écoule dans la vésicule biliaire où elle s'accumule pour être stockée. Elle est ensuite évacuée vers l'intestin grêle par le truchement des canaux biliaires. La fonction de drainage et d'évacuation du Foie permet l'excrétion de la bile vers l'intestin afin de stimuler la digestion des aliments. Si les fonctions du Foie et de la Vésicule Biliaire sont perturbées, la sécrétion et l'excrétion de la bile sont affectées, ce qui affaiblit les fonctions de digestion de la Rate et de l'Estomac.

Dans ce cas, apparaissent des symptômes d'indigestion tels que dégoût des aliments, distension abdominale, diarrhée, etc. Lorsque l'humidité et la chaleur bloquent le Foie et la Vésicule Biliaire, les fonctions de drainage et d'évacuation du Foie sont perturbées, la bile s'extravase à l'extérieur de ses voies normales et provoque ictère et hépatites. Le mouvement naturel de l'énergie de la Vésicule Biliaire est de descendre. Lorsque sa circulation est entravée, il se produit une inversion vers le haut du processus énergétique produisant des symptômes de sensation d'amertume dans la bouche et des vomissements de liquide biliaire.

En outre, la Vésicule Biliaire agit sur les processus mentaux, elle régit la détermination[160], la capacité à prendre une décision, à l'adapter en fonction de l'analyse portée sur les circonstances par la conscience. Cette fonction permet à l'esprit de s'adapter aux chocs psychologiques et aux grandes frayeurs et d'en limiter les conséquences néfastes. Elle permet de maintenir une circulation normale de l'énergie et du sang et de préserver ainsi l'équilibre des relations qu'entretiennent les organes entre eux. Chez une personne dont l'énergie de la Vésicule Biliaire est forte, les conséquences d'un choc psychologique intense seront relativement bénignes. Lorsque l'énergie de la Vésicule Biliaire est déficiente, les chocs psychologiques provoquent facilement des affections somatiques se traduisant par différentes manifestations de la pathologie mentale et émotionnelle[161]. Il s'agit souvent de patients au caractère inquiet, facilement effrayés, souffrant d'insomnies, d'activité onirique excessive, etc.[162]. La prescription de remèdes agissant sur la Vésicule Biliaire permet une sédation efficace de cette symptomatologie.

Relations entre le Foie et la Vésicule Biliaire

Le Foie se situe au niveau de l'hypocondre droit, la Vésicule Biliaire est logée entre les lobes du Foie. Dans les cinq mouvements, ces systèmes relèvent du Bois. Leurs méridiens sont interconnectés par leurs branches collatérales établissant ainsi la relation superficie profondeur entre l'organe et le viscère. C'est essentiellement au niveau des fonctions digestives et de l'activité mentale et émotionnelle que se manifestent les relations physiologiques entre le Foie et la Vésicule Biliaire.

Relation au niveau des fonctions digestives

Les fonctions du Foie sont le drainage, la dispersion et la sécrétion de la bile. Les fonctions de la Vésicule Biliaire sont le stockage et l'excrétion de la bile. La Vésicule Biliaire est subordonnée au Foie, ce qui lui permet d'excréter la bile dans l'intestin grêle et de compléter le travail de digestion effectué par la Rate et l'Estomac. Lorsque le Foie assure correctement ses fonctions de drainage et de dispersion, la Vésicule Biliaire réalise sans problème sa fonction de stockage et d'excrétion de la bile. De même, lorsque la Vésicule Biliaire assure correctement le stockage et l'excrétion biliaire, le Foie peut assurer correctement son activité physiologique.

Relation au niveau des activités mentales et émotionnelles

Le Foie gouverne le drainage et la dispersion, il régule les activités mentales et émotionnelles. La Vésicule Biliaire est le viscère de la détermination de l'esprit. De la Vésicule Biliaire dépend le courage ou la pusillanimité. Les activités du mental, de la conscience et de la pensée peuvent agir normalement par les actions conjointes et les interactions entre le Foie et la Vésicule Biliaire.

Le Triple Réchauffeur

Anatomie

Le Triple Réchauffeur est considéré comme un grand viscère qui s'étend du thorax à l'abdomen et regroupe l'ensemble du champ des fonctions des organes et des viscères. Il se compose de trois parties. Le Foyer supérieur est situé au-dessus du diaphragme, il contient le cœur et les poumons. La zone anatomique du Foyer moyen va du diaphragme au nombril et renferme la rate et l'estomac. Le Foyer inférieur se localise entre le nombril et l'organe urogénital externe et l'anus. Le Foyer inférieur réunit le foie, les reins, l'intestin grêle, le colon, l'utérus et la vessie. Malgré sa localisation anatomique au Foyer moyen, le Foie est intégré dans l'ensemble du Foyer inférieur du fait de son lien fonctionnel et de sa dépendance avec le Rein. Le Triple Réchauffeur est donc un viscère très spécial, unique et dont la mesure dépasse largement celle des autres[163]. À l'instar du *Neijing* et du *Nanjing*, l'opinion de la communauté médicale chinoise reste divisée quant à la nature réelle de ce système[164]. D'aucuns le voient uniquement comme une représentation fonctionnelle d'un ensemble d'activités dépourvu de substrat anatomique réel, de nos jours d'autres l'assimilent à différentes structures connues de l'anatomophysiologie moderne[165]. Sur le plan fonctionnel, il réunit et irrigue l'ensemble des organes et des viscères de l'influx de l'énergie originelle, il gère les communications et l'adaptation entre les milieux interne et externe grâce à la nutrition et à la défense. Il permet la liaison et la régulation de la circulation de l'énergie entre le haut et le bas, la gauche et la droite du corps.

Physiologie

Le Triple Réchauffeur est la voie de circulation de l'énergie originelle qui est l'énergie la plus fondamentale de l'organisme. La transformation et le mouvement de l'énergie sont la caractéristique fondamentale de la vie. L'énergie originelle est produite dans le Rein à partir de la quintessence congénitale dite « du ciel antérieur » et entretenue par la quintessence postnatale dite « du ciel postérieur ». Elle est la source du yin et du yang, la force motrice des activités vitales et de la transformation de l'énergie des organes et des viscères. Elle se diffuse à travers le Triple Réchauffeur et pénètre l'ensemble de l'organisme pour stimuler et impulser l'activité fonctionnelle du

corps entier. Les fonctions du Triple Réchauffeur dédiées à la circulation de l'énergie originelle agissent sur la transformation de l'énergie dans tout l'organisme.

Circulation et transit des aliments liquides et solides

Le Triple Réchauffeur joue un rôle majeur dans les processus de digestion, d'assimilation, de transit et d'excrétion des aliments liquides et solides et, plus particulièrement, des liquides dont le métabolisme est sous la dépendance de nombreuses fonctions physiologiques. Le Triple Réchauffeur a la charge du drainage de la voie de l'eau, il agit également sur la circulation des liquides. Il constitue la voie de circulation par laquelle montent, descendent, entrent et sortent les liquides. Lorsque la voie de l'eau du Triple Réchauffeur est entravée, les fonctions de transport et de régularisation des liquides normalement assurées par le Poumon, la Rate et le Rein ne peuvent plus se réaliser efficacement[166].

Caractéristiques physiologiques des Trois Foyers

Le Foyer supérieur est comme un brouillard [167]

Cette expression se réfère ici au rôle du Foyer supérieur dans la diffusion de l'énergie de défense et la distribution des essences subtiles. Les essences subtiles extraites des aliments par la Rate et l'Estomac montent vers le Foyer supérieur d'où elles sont diffusées grâce aux fonctions de dispersion et de diffusion du Poumon et du Cœur vers l'ensemble de l'organisme pour le nourrir et l'humidifier comme une rosée ou un brouillard. De plus, le Foyer supérieur réceptionne les essences subtiles provenant de la Rate et de l'Estomac pour les diffuser, c'est pourquoi on dit également que « le Foyer supérieur régit la réception ».

Le Foyer moyen est comparable au marécage

Cette description évoque la fonction de transport et de transformation et la production de l'énergie et du sang par la Rate et l'Estomac. L'estomac reçoit et décompose les aliments solides et liquides, puis la Rate assure le transport et la transformation des essences subtiles des aliments qui forment ainsi le substrat de l'énergie et du sang. Grâce à l'action de montée du pur et de transport de la Rate, ces essences subtiles sont conduites vers le Cœur et le Poumon, pour être redistribuées dans l'ensemble de l'organisme afin de le nourrir et de l'imprégner. La décomposition des aliments puis leur transformation et le transport des essences subtiles par la Rate et des déchets par l'Estomac sous la forme du bol alimentaire semi-liquide sont l'origine de l'analogie avec un marécage. Par ailleurs, le Foyer moyen permet la production et le transport des essences subtiles, c'est la raison pour laquelle on dit qu'il « régit la transformation ».

Le Foyer inférieur ressemble à un égout

Cette analogie renvoie aux fonctions de séparation du pur et du trouble et d'excrétion des déchets assurées par le Rein, la Vessie, l'Intestin Grêle et le Gros Intestin. Le

transit des déchets alimentaires solides vers le gros intestin pour qu'ils y soient transformés en fèces et évacués hors du corps à travers l'anus est réalisé par le Foyer moyen qui assure également la transformation des déchets fluides et du surplus des fluides physiologiques, excrétés sous forme d'urine à travers l'urètre, grâce à l'activité de l'énergie du Rein et de la Vessie. L'analogie avec l'égout découle de l'activité de drainage vers la partie inférieure du corps et d'évacuation vers le milieu extérieur qu'implique ce processus physiologique. Le Foyer inférieur assure en outre la régulation des deux voies de l'excrétion des déchets solides et liquides.

Le Cœur et le Péricarde

Le Cœur est la résidence de l'esprit, le maître du sang et l'origine des vaisseaux[168]. Dans le cycle des cinq mouvements il correspond au Feu et régit l'ensemble de l'activité vitale[169]. Le système fonctionnel du Cœur comprend outre l'organe correspondant, les vaisseaux, la face et la langue. Il contrôle l'activité du système viscéral de l'Intestin grêle qui lui est associé. Le Cœur est un système yang qui régit l'énergie yang, c'est le *Taiyang* dans le yang. L'énergie yang et chaude du Cœur entretient l'activité physiologique et assure par ailleurs le réchauffement de l'ensemble du corps. Le Cœur joue donc un rôle important dans les fonctions de la Rate et de l'Estomac en rapport avec la décomposition, le transport et la transformation des aliments, et les fonctions du yang du Rein relatives au réchauffement et à la vaporisation, avec le métabolisme des liquides de l'organisme et le contrôle de la transpiration, etc.

Anatomie

Dans le *Neijing,* le cœur est localisé à l'intérieur de la cavité thoracique ; le *Nanjing* précise son poids et son volume et certaines caractéristiques anatomiques. Les constatations anatomiques se précisent dans les ouvrages ultérieurs en ce qui concerne la forme et la localisation. Il est alors décrit comme ayant la forme d'un bouton de lotus inversé, situé au centre de la cavité thoracique, sous le poumon et au-dessus du diaphragme, en avant de la colonne vertébrale, et en arrière du sternum[170]. En ce qui concerne l'anatomie de l'organe, les textes fournissent des informations sur son poids, sa couleur, sa structure et sur le volume de sang qu'il peut contenir[171].

La médecine chinoise attribue au Cœur la responsabilité des activités de l'esprit, de la conscience et de la pensée, ce que résume l'expression « esprit du Cœur[172] ».

Physiologie

Les fonctions du Cœur sont en rapport d'une part avec le sang et la circulation sanguine, et d'autre part avec l'activité de l'esprit et l'activité vitale.

Le Cœur régit le sang et les vaisseaux

L'énergie du Cœur[173] met le sang en mouvement dans les vaisseaux, assurant ainsi le transport des substances nutritives ; les vaisseaux sanguins sont le lieu de la mise en œuvre des fonctions du sang[174]. Le sang remplit le cœur et les vaisseaux sanguins, c'est ce que l'on nomme le sang du Cœur. La force motrice qui permet au liquide sanguin de circuler est l'énergie du Cœur. L'abondance du sang et de l'énergie du Cœur, ainsi que l'état des vaisseaux sanguins déterminent la fluidité et la régularité de la circulation sanguine. L'énergie du Cœur pousse le sang dans les vaisseaux de manière à transporter les substances nutritives jusqu'aux cinq organes, aux six viscères, aux os, aux muscles, à la peau et aux poils.

Le Cœur produit le sang

Le sang se reconstitue en permanence à partir des essences subtiles extraites des aliments par l'Estomac et les intestins, et transportées jusqu'au Poumon et au Cœur par l'activité de la fonction de transport et de transformation de la Rate qui assure la montée du pur et la diffusion de l'essence. Les essences subtiles sont transformées dans le Poumon, durant le processus respiratoire[175], et prennent une couleur rouge en devenant le sang. Ce dernier peut également être produit à partir de l'essence du Rein[176] (*Cf. infra*, Physiologie du sang).

Toute perturbation de l'activité fonctionnelle du Cœur se traduit par des troubles du rythme cardiaque et du pouls, et des modifications de la carnation. Lorsque l'énergie du Cœur s'affaiblit, la force motrice devient insuffisante, la circulation du sang dans les vaisseaux est perturbée et perd sa fluidité, les vaisseaux sanguins ne sont plus suffisamment remplis, le sang devient insuffisant, le teint perd son lustre, le pouls devient fin, faible et sans force. Lorsque le sang et l'énergie se mettent à stagner, l'état de la fonction cardiaque se dégrade. Les vaisseaux sanguins s'oblitèrent, ce qui entraîne une modification du teint du visage, qui devient grisâtre, et des lèvres et de la langue qui prennent une couleur violacé verdâtre ; apparaissent également une oppression thoracique et des douleurs pongitives de la région précordiale. Le pouls est généralement noué, précipité, intermittent, rugueux.

Le Cœur régit le mental

Le système fonctionnel du Cœur a la charge de l'activité mentale et émotionnelle[177]. En médecine chinoise, le sinogramme 神 shén possède de nombreuses acceptions, dont les deux principales renvoient d'une part à la vitalité fondamentale de l'organisme et d'autre part à l'activité mentale. La vitalité de l'organisme est perceptible dans l'apparence générale du corps, la carnation, l'éclat du regard, le langage, la repartie, la gestuelle et les attitudes. Il s'agit en somme des manifestations de la vitalité corporelle, tant du point de vue de l'activité physique que du fonctionnement de l'esprit. Dans ce cas, le caractère est rendu par « esprit vital » ou « vitalité ». Dans son sens

relatif à l'activité mentale, à la conscience et à la pensée, le caractère 神 est rendu par « esprit » ou « mental ». C'est ce sens précis qui est évoqué dans l'expression « le Cœur régit le mental[178] ».

Fonctions du Cœur liées à l'esprit

Le Cœur abrite l'esprit, il est le centre des activités vitales de l'organisme. Ses fonctions présentent deux aspects : d'une part, l'esprit perçoit les informations fournies par le milieu extérieur, il en est le reflet, c'est ce que la médecine chinoise appelle « prise en charge, réception[179] ». Cette fonction permet au Cœur de recueillir les informations provenant du milieu extérieur et nécessaires aux activités de discernement de l'esprit et de la pensée dont il est également chargé. Le second aspect des activités du Cœur liées à l'esprit concerne le contrôle qu'exerce ce dernier sur les activités vitales de l'organisme. Il occupe de ce fait une place prépondérante au sein des cinq organes. Les cinq organes et les six viscères ont besoin de la coordination centralisée fournie par le Cœur pour accomplir normalement leurs activités physiologiques de manière coordonnée et harmonieuse[180].

Dans la théorie des manifestations des organes, si la conception du Cœur s'appuie, jusqu'à un certain point, sur des éléments d'anatomie, il est manifeste qu'elle se fonde avant tout sur une synthèse des relations physiologiques et pathologiques qu'entretient ce système avec le reste de l'organisme. Cette conception du Cœur a depuis toujours guidé la pratique clinique, elle est d'une importance primordiale tant sur le plan théorique que sur le plan pratique.

Lorsque les fonctions du Cœur relatives aux activités mentales et émotionnelles s'exécutent normalement, le mental est ferme et stable, l'esprit clair, la pensée agile, et la perception des informations provenant du milieu extérieur est correcte. Lorsque les fonctions du Cœur relatives aux activités mentales sont perturbées, les émotions, la conscience et la pensée sont perturbées ; des symptômes tels qu'insomnie, activité onirique excessive, excitation mentale peuvent alors se faire jour. Dans les cas graves, la situation peut se dégrader jusqu'au délire, ou à un ralentissement des réactions, à de l'abattement et de l'apathie, voire à une obnubilation ou une perte de conscience, etc. Mais ce dérèglement peut également se traduire par une perturbation de l'activité fonctionnelle des autres systèmes organiques, voire, plus grave, du processus vital dans son ensemble[181].

Relation entre les fonctions du Cœur en rapport avec l'activité mentale et celles relatives au sang et aux vaisseaux

L'énergie, le sang, les liquides physiologiques, l'essence sont les substances de base nécessaires à l'activité fonctionnelle des organes et des viscères. Les activités mentales et émotionnelles font partie des fonctions du Cœur. Par ailleurs, le Cœur assure le transport du liquide sanguin dans tout l'organisme pour nourrir celui-ci. Il fournit donc lui-même la substance nécessaire à son activité vitale, c'est pour cela que l'on

dit que le sang constitue le support matériel des activités mentales[182]. C'est pourquoi la perturbation des fonctions du Cœur touchant au sang et aux vaisseaux entraîne systématiquement des perturbations de l'activité mentale, à un titre ou à un autre.

Relations entre le Cœur, les membres et les orifices

Le Cœur régit les vaisseaux. Les vaisseaux sont les voies de circulation du liquide sanguin. Ils peuvent contenir et impulser la circulation du liquide sanguin le long de trajets particuliers et dans des directions spécifiques. Les vaisseaux sont la résidence du sang, le sang transporte les substances nutritives vers toutes les parties du corps, c'est pourquoi les vaisseaux ont comme propriété indirecte de permettre la diffusion des essences subtiles des aliments vers toutes les parties du corps.

Les fonctions du Cœur relatives aux vaisseaux s'exercent selon deux modalités. La première tient à la liaison étroite qui existe entre les deux sur le plan structurel. La seconde est liée au rôle moteur de l'énergie du Cœur dans la circulation cyclique et continue du liquide sanguin dans les vaisseaux. Le Cœur régit donc non seulement le sang, mais également les vaisseaux. L'énergie du Cœur est la force motrice qui permet au liquide sanguin de circuler[183]. Lorsque les fonctions du Cœur sont perturbées, la circulation sanguine est affectée. Ainsi, lorsque l'énergie du Cœur devient insuffisante, le sang n'est plus propulsé avec assez de force, le pouls est déficient et faible. Lorsque l'énergie du Cœur est insuffisante, les vaisseaux sont insuffisamment remplis, le pouls devient fin et petit. Lorsque les vaisseaux du Cœur sont obstrués, le sang ne peut plus circuler de manière fluide, on peut alors observer une cyanose, la formation de masses au niveau des hypocondres, des irrégularités du pouls.

L'éclat du Cœur se reflète sur la face

L'état fonctionnel du Cœur se reflète dans le lustre et le teint du visage. Les vaisseaux sanguins sont extrêmement nombreux au niveau de la face, l'énergie et le sang de l'ensemble de l'organisme peuvent donc y monter et c'est pourquoi le teint et le lustre du visage traduisent l'état de l'énergie et du sang du Cœur. Lorsque les fonctions du Cœur s'accomplissent correctement, les vaisseaux sanguins sont suffisamment approvisionnés, la circulation s'effectue de manière fluide, le teint du visage est rose, lustré et rayonne de vitalité. Inversement, lorsque l'énergie du Cœur est insuffisante, lorsque la quantité de sang est insuffisante, le teint du visage est blanc, sans éclat. En cas d'obstruction des vaisseaux du cœur, le teint du visage devient violacé verdâtre.

Le Cœur s'ouvre sur la langue

La langue reflète l'état du cœur : « La langue est le bourgeon du Cœur. » La langue contrôle le goût, elle permet la perception des saveurs, c'est un organe important pour la phonation. C'est pourquoi il est dit : « L'énergie du Cœur se diffuse jusqu'à la langue[184]. »

Si la langue possède des relations avec les cinq organes, son lien avec le Cœur est plus étroit. Les branches tendino-musculaire et divergente du méridien du Cœur se réunissent au niveau de la langue. L'énergie et le sang du Cœur suivent les vaisseaux et passent par la langue qui peut ainsi conserver une couleur et une forme normales, et assurer ses fonctions. L'observation de la langue permet de connaître l'état des fonctions physiologiques et les transformations pathologiques du Cœur. Lorsque ces fonctions s'accomplissent normalement, le corps de la langue est d'un rose vif et onctueux, il est souple et agile. La sensibilité aux saveurs est fine et l'élocution est aisée. Les changements pathologiques qui affectent le Cœur se reflètent au niveau de la langue. Ainsi, lorsque la fonction circulatoire du Cœur est affectée, du fait, par exemple, d'une insuffisance du yang du Cœur, la langue devient pâle, grosse et tendre. En cas d'insuffisance du sang du Cœur, la langue est pâle. Lorsque le feu du Cœur s'embrase et monte, la pointe de la langue tourne au rouge vif. Lorsque les vaisseaux du Cœur sont obstrués, la langue prend une teinte violacée, avec des pétéchies et des points de stase. Lorsque les fonctions mentales du Cœur sont affectées, la langue peut être raide, enroulée sur elle-même ou il peut y avoir des difficultés d'élocution et parfois de l'aphasie, etc.

Relation entre le Cœur, les cinq processus mentaux et émotionnels et les cinq liquides

La joie est l'émotion qui correspond au cœur. Les productions émotionnelles telles que la joie, la colère, l'anxiété, la pensée et la peur sont associées aux cinq systèmes fonctionnels organiques. Dire que la joie est l'émotion du Cœur, c'est simplement faire état de la relation existant entre les activités physiologiques du Cœur et l'une des productions émotionnelles de l'esprit : la joie. D'un point de vue général, la joie est une réaction aux informations provenant du milieu extérieur qui se classe dans la catégorie des stimuli positifs favorisant le bon déroulement des activités physiologiques du Cœur. Lorsqu'elle est excessive, cependant, elle peut affecter l'état mental. L'hyperactivité des fonctions du Cœur liées à l'activité mentale se traduit par une inclination au fou rire. L'insuffisance de ces fonctions se traduit par un penchant à la tristesse. Le Cœur étant le maître de l'esprit, lorsque survient un dérèglement émotionnel, toutes les émotions excessives, non seulement la joie, peuvent blesser l'esprit.

La sueur est le fluide du Cœur

La sueur est produite par la vaporisation des liquides physiologiques réalisée par l'énergie yang dans le cours des transformations de l'énergie, et excrétée à travers les pores de la peau sous forme liquide. La production et l'excrétion de la sueur procèdent en outre du contrôle de l'ouverture et de la fermeture des tissus interstitiels par l'énergie défensive. L'exsudation est rendue possible par le relâchement de ceux-ci. Lorsqu'ils sont rétractés, aucune transpiration ne peut avoir lieu.

La sueur étant produite à partir des liquides physiologiques, et ces derniers trouvant une origine commune avec le sang, dans les fluides physiologiques, ceux-là

même qui ont été produits à partir des essences subtiles et qui sont à l'origine du sang, la médecine chinoise considère que « sueur et sang ont la même origine[185] » et que le devenir de l'une influe sur le devenir de l'autre. Le sang dépendant de l'activité physiologique du Cœur, et la sueur étant produite par transformation des fluides du sang, elle considère en outre que « la sueur est le liquide du Cœur ». L'interdépendance étroite entre la sueur et le sang peut s'observer dans le domaine de la pathologie. Une sudation profuse peut consumer le sang et léser les liquides. Inversement, lorsque les liquides sont en déficit et le sang peu abondant, la source de la sueur est insuffisante et la transpiration se fait rare. La transpiration excessive lésant l'énergie et le sang du Cœur entraîne l'apparition de palpitations cardiaques. La sudation étant le résultat de la vaporisation des liquides physiologiques par l'énergie yang, l'excès de transpiration peut affecter le yang du corps dans son ensemble et avoir pour conséquence un syndrome critique d'épuisement du yang dû à une transpiration profuse susceptible de remettre en cause le pronostic vital. Inversement, l'insuffisance de l'énergie et du sang du Cœur peut provoquer une sudation pathologique. Ainsi, en cas d'insuffisance de l'énergie du Cœur, la défense superficielle est amoindrie et la transpiration se produit spontanément durant la journée. Lorsque c'est le yin du Cœur qui est insuffisant, le yang ne retient plus le yin et de la transpiration spontanée se produit durant la nuit.

Particularités physiologiques du Cœur

Le Cœur est un système yang, il régit l'énergie yang. C'est l'énergie yang du Cœur qui produit la force motrice de la circulation sanguine et soutient l'activité vitale pour que la vie puisse se maintenir. Dans l'organisme, le Cœur est semblable au soleil. L'énergie yang et chaude du Cœur maintient les activités physiologiques et le réchauffement de l'ensemble du corps. Le Cœur joue également un rôle important dans les fonctions dédiées à la décomposition, au transport et à la transformation de la Rate et de l'Estomac. Il a une action décisive sur les fonctions du yang du Rein en relation avec le réchauffement, la vaporisation, le métabolisme des liquides, avec le contrôle de la transpiration, etc.

Correspondance entre l'énergie du Cœur et l'énergie climatique de l'été

Le Cœur est en résonance avec l'énergie de l'été. Les transformations, la croissance et la décroissance du yin et du yang dans la nature, au cours des quatre saisons, et l'activité des cinq systèmes fonctionnels organiques du corps humain se font écho et sont liées. Le Cœur entretient une relation très étroite avec l'été, le sud, la chaleur, le feu, la saveur amère et la couleur rouge[186]. Le Cœur est en correspondance avec l'énergie de l'été, c'est pourquoi l'on dit que c'est en été que le yang du Cœur connaît son apogée et que ses fonctions sont le plus actives.

Relations entre le Cœur et le Foie

Le Cœur régit le sang, le Foie stocke le sang. Le Cœur régit l'esprit, le Foie régit le drainage et la dispersion et régularise les activités mentales et émotionnelles. C'est pourquoi la relation qu'entretiennent le Cœur et le Foie concerne principalement le sang et son stockage, ainsi que le mental et l'émotionnel. La relation entre le Cœur et le Foie s'exprime avant tout au niveau du liquide sanguin et du mental.

Le liquide sanguin

Le Cœur régit le sang, il est le pivot central de la circulation sanguine dans tout le corps. Le Foie stocke le sang, c'est l'organe principal en ce qui concerne le stockage et la régulation du volume du sang. La collaboration entre les deux systèmes assure la circulation du liquide sanguin[187]. Lorsque le sang est abondant[188] dans le corps, le Foie peut assurer sa fonction de stockage et fournir le volume sanguin nécessaire au bon déroulement des activités de l'organisme. Cela permet également au Cœur d'assurer sa fonction sur le sang. Lorsque le sang du Cœur est suffisant, le sang dans le Foie est abondant. Le sang yin stocké dans le Foie en nourrit la substance le corps du Foie qui peut ainsi contrôler l'activité du yang du Foie. C'est pourquoi, lorsque le sang dans le Foie est abondant et sa substance convenablement nourrie, les fonctions de drainage et d'évacuation sont normales. L'énergie et le sang circulent de manière fluide, le liquide sanguin ne stagne pas et cela contribue au bon déroulement des fonctions du Cœur relatives au sang et aux vaisseaux.

Le mental

Le Cœur régit l'esprit, le Foie régit le drainage et la dispersion. Les activités mentales, la conscience et la pensée dépendent principalement de l'activité du Cœur, mais elles sont aussi étroitement liées aux fonctions de drainage et d'évacuation du Foie. Le sang constitue le support matériel des activités mentales. Lorsque le sang du Cœur est suffisant, le Foie peut le stocker et assurer ainsi normalement ses fonctions de drainage et d'évacuation, les mouvements de l'énergie sont réguliers, l'énergie et le sang sont en harmonie, l'esprit est joyeux. Lorsque le sang dans le Foie est abondant, le yang est retenu et ne peut monter de manière excessive et les fonctions de drainage et d'évacuation de cet organe peuvent s'accomplir normalement. La circulation de l'énergie et du sang ne connaît pas d'obstacle, le sang du Cœur est suffisant. Lorsque le Cœur est correctement nourri par le sang, les activités mentales se déroulent normalement. Le Cœur et le Foie doivent donc tous deux être alimentés et humectés par le sang. Lorsque le sang yin est en suffisance, leur activité est normale, l'esprit est solide et les émotions plaisantes.

En pathologie, le Cœur et le Foie exercent l'un sur l'autre une influence réciproque qui s'exprime principalement dans l'insuffisance du sang et du yin et dans l'instabilité émotionnelle.

Relations entre le Cœur et la Rate

Le Cœur régit et fait circuler le sang, la Rate régit la production du sang et conduit le sang, c'est pourquoi ces deux organes sont liés, avant tout, par les relations qui unissent, d'une part, le contrôle et la production du sang, et, d'autre part, la circulation et la conduite du sang. Les relations réciproques existant entre le Cœur et la Rate s'expriment donc principalement dans les fonctions de production du sang et les fonctions circulatoires.

Production du liquide sanguin

Le Cœur régit les vaisseaux et la production du sang, la Rate régit le transport et la transformation et constitue la source de l'acquis. Les fonctions de transport et de transformation de la Rate dépendent de la nutrition continue assurée par le sang du Cœur et de l'impulsion sur la circulation sanguine fournie par le yang du Cœur. Ces deux aspects sont sous le contrôle de l'esprit du Cœur, ils contribuent ainsi au bon déroulement de l'activité physiologique de la Rate qui réalise la transformation des essences subtiles des aliments à l'origine de la production du sang dans le Cœur[189].

Lorsque la Rate assure correctement le transport, la source de la transformation est suffisante et le sang du Cœur abondant. Lorsque le sang du Cœur est abondant, la Rate est bien alimentée et l'énergie de celle-ci peut assurer correctement le transport[190].

Circulation du liquide sanguin

Le liquide sanguin circule à l'intérieur des vaisseaux. Cette circulation dépend pour son mouvement de l'impulsion donnée par l'énergie du Cœur et pour les lieux où elle s'exerce de la conduite et de la contention assurées par la Rate. C'est ce qui permet au liquide sanguin de circuler dans les vaisseaux et de ne pas se répandre au-dehors[191]. La circulation ordonnée du sang dans ses voies habituelles dépend donc de l'énergie de la Rate.

En pathologie, le Cœur et la Rate exercent également l'un sur l'autre une influence réciproque dont les conséquences peuvent affecter la production et la circulation du sang.

Relations entre le Cœur et le Poumon

Le cœur et le poumon sont tous deux localisés au Foyer supérieur. Le Cœur régit le sang, le Poumon régit l'énergie. Le Cœur régit la circulation sanguine, le Poumon régit la respiration. De tout cela, il découle que la relation existant entre le Cœur et le Poumon est, en réalité, la même que celle qui existe entre l'énergie et le sang.

Le Cœur régit les vaisseaux sanguins qui se réunissent au Poumon[192]. Le Poumon régit l'énergie première qui est liée aux vaisseaux du Cœur. La coopération entre ces deux organes assure une circulation normale de l'énergie et du sang et le métabolisme des organes, des viscères et des tissus. C'est pourquoi l'on dit que l'énergie est le com-

mandant du sang : lorsque l'énergie circule, le sang circule. Le sang est la mère de l'énergie : lorsque le sang est abondant, l'énergie l'est également. L'énergie appartient au yang, le sang appartient au yin. C'est le Cœur qui régit la circulation du sang, mais elle dépend de l'impulsion fournie par l'énergie du Poumon. L'énergie première qui s'accumule dans le Poumon et doit imprégner le Cœur et les vaisseaux est transportée dans l'ensemble de l'organisme avec le sang.

Le Poumon est le lieu où convergent les cent vaisseaux; il aide le Cœur à faire circuler le sang. Ce sont là des conditions indispensables à la bonne circulation du liquide sanguin. Inversement, la fonction du Poumon relative à l'énergie ne peut être assurée normalement que si la circulation du sang s'effectue correctement. Les fonctions de l'énergie première sont d'imprégner les vaisseaux du Cœur et de régir la respiration. Elle a donc pour effet de maintenir l'équilibre et la coordination entre la circulation du sang et la respiration. L'énergie première est donc l'élément central commun à la pulsation cardiaque et à la respiration pulmonaire. Le Cœur et le Poumon, le sang et l'énergie sont interdépendants. C'est pourquoi, lorsqu'il ne bénéficie pas de l'impulsion de l'énergie, le sang n'est plus contrôlé et se met à stagner, voire à se bloquer. De même, lorsque l'énergie n'est plus portée par le sang, elle ne peut plus maintenir sa cohésion interne et se défait. C'est pour cela que l'influence que peuvent avoir le Cœur et le Poumon l'un sur l'autre, au plan pathologique, se manifeste principalement dans l'énergie et dans le sang.

Relations entre le Cœur et le Rein

Le Cœur est situé au milieu du thorax, il appartient au yang ; dans les cinq mouvements, il correspond au Feu. Le Rein se trouve au milieu de l'abdomen, il appartient au yin ; dans les cinq mouvements, il correspond à l'Eau. Entre le Cœur et le Rein, il existe une relation d'interdépendance et de contrôle réciproque. C'est ce que l'on appelle la communication entre le Cœur et le Rein. Quand cette relation est rompue, il apparaît un état pathologique appelé la non-communication entre le Cœur et le Rein. À l'état physiologique, la relation entre le Cœur et le Rein est un élément important de l'équilibre dynamique entre le yin et le yang, l'Eau et le Feu, l'essence et le sang. Cela se traduit concrètement par ce qu'il est convenu d'appeler communication entre l'Eau et le Feu. Le soixante-troisième hexagramme du *Yijing*[193] fait apparaître l'Eau en haut et du Feu en bas. Selon le principe de la montée et de la descente du yin et du yang, de l'Eau et du Feu, le yang, qui par nature à tendance à monter, doit descendre et le yin qui par nature à tendance à descendre, doit monter. Ayant atteint le point le plus élevé de son ascension, l'élément yin cesse de monter puis redescend. Ayant atteint le poins le bas de sa descente, le yang cesse de descendre puis remonte[194]. Le Cœur est situé en haut, il appartient au yang, il régit le feu, de par sa nature, il régit le mouvement. Le Rein est situé en bas, il appartient au yin, il régit l'eau, de par sa nature, il régit le repos.

Le feu du Cœur doit descendre jusqu'au Rein. Là, avec le yang du Rein, il réchauffe le yin du Rein afin que l'eau du Rein ne soit pas froide. L'eau du Rein doit monter jusqu'au Cœur et l'assister. Là, aidé du yin du Cœur, il en retient le yang, afin que le

feu ne monte pas excessivement[195]. À l'état physiologique, cette relation d'assistance mutuelle entre l'eau et le feu est un élément important de l'équilibre dynamique entre le Cœur et le Rein, le yin et le yang, la montée et la descente. Il convient que l'eau et le feu soient équilibrés et non en dysharmonie. Quand ils s'assistent réciproquement, l'énergie peut alors être produite. L'eau et le feu montent et descendent, c'est ce que l'on appelle communiquer. Il y a communication s'il y a assistance mutuelle, il n'y a plus de communication dès lors que l'assistance cesse[196].

En conclusion, l'assistance mutuelle entre le Cœur et le Rein, la montée et la descente, l'eau et le feu, le mouvement et le repos, le yin et le yang, permet que s'établisse l'équilibre dynamique entre le yin et le yang du Cœur et du Rein. Elle traduit l'entraide entre l'Eau et le Feu et constitue la communication réciproque entre le Cœur et le Rein.

La production de l'essence et du sang

Le Cœur régit le sang, le Rein stocke l'essence. Essence et sang sont les matières indispensables à l'activité vitale de l'organisme. L'essence et le sang s'engendrent réciproquement, et se transforment l'un en l'autre. Le sang peut se transformer en essence, et inversement. Cet engendrement réciproque établit les bases matérielles de la communication entre le Cœur et le Rein.

Le Cœur abrite l'esprit, il régit les fonctions vitales. Lorsque son intégrité est préservée, l'esprit peut aider l'essence. Le Rein met en réserve l'essence, en celle-ci réside la mémoire[197]. L'essence peut produire les moelles, celles-ci se réunissent au cerveau. L'essence ainsi accumulée permet à l'esprit de préserver son intégrité, il peut alors être maintenu à l'intérieur. L'essence est la résidence de l'esprit, l'esprit est une manifestation de l'essence. Les activités mentales et émotionnelles font certes partie de l'activité fonctionnelle du Cœur, mais elles sont aussi étroitement liées à l'activité du Rein.

L'essence est le substrat matériel de l'esprit et celui-ci est la manifestation extérieure de l'essence. L'esprit est engendré par l'essence, la mémoire provient du Cœur, ainsi s'établit la communication entre le Cœur et le Rein[198].

La manifestation pathologique de la connexion entre le Cœur et le Rein est la conséquence du déséquilibre de la dynamique entre le yin et yang, l'Eau et le Feu, l'essence et le sang.

Le Péricarde

Anatomie

Le péricarde est l'enveloppe externe du cœur, il fait partie du système fonctionnel organique du Cœur. C'est un tissu superficiel du cœur dans lequel circulent l'énergie et le sang du cœur par l'intermédiaire de vaisseaux ; son nom chinois se traduit littéralement par « enveloppe du cœur[199] ».

Physiologie

Le Péricarde remplit une fonction de protection du Cœur contre les agressions des énergies perverses. Pour la médecine chinoise, le Péricarde est un organe noble qui, à l'instar de l'empereur, joue alors le rôle d'une garde rapprochée et est le premier atteint lorsqu'une énergie perverse externe agresse le système fonctionnel du Cœur[200]. Sur le plan clinique, les symptômes cardinaux d'une atteinte du Péricarde sont ceux d'une atteinte des fonctions mentales du Cœur. Ainsi, dans le cas d'une affection de chaleur d'étiologie externe où la chaleur perverse est piégée à l'intérieur de l'organisme, le tableau clinique se caractérisera par une fièvre élevée s'accompagnant de délire, des paroles incompréhensibles et confuses, puis d'une perte de conscience.

Cette situation pathologique est désignée par l'expression « pénétration de la chaleur dans le Péricarde ». Lorsque la perturbation de l'activité mentale est due à la présence de phlegme turbide, les troubles se caractérisent par la confusion mentale ou le coma, une obnubilation de la conscience, etc., situation pathologique identifiée par l'expression « les mucosités turbides occultent le Péricarde ». En clinique, les manifestations des atteintes du Péricarde sont identiques à celles du Cœur, c'est pourquoi le diagnostic différentiel et la thérapeutique sont à peu près semblables dans les deux cas.

L'Intestin Grêle

Anatomie

L'intestin grêle se situe à l'intérieur de l'abdomen au niveau du Foyer inférieur. Il est tubulaire, creux, et présente de nombreuses circonvolutions. Il se rattache à l'arrière à la colonne vertébrale, sa partie supérieure est reliée au pylore et communique avec l'estomac. Sa partie inférieure, au niveau du cæcum, communique avec le côlon. Il participe au processus digestif. L'Intestin Grêle communique avec le Cœur par l'intermédiaire de leurs méridiens respectifs ; ils entretiennent de ce fait une relation de type superficie-profondeur. L'Intestin Grêle est associé au système fonctionnel du Cœur[201].

Physiologie

La fonction de réception de l'Intestin Grêle concerne la réception des substances alimentaires issues de la première digestion effectuée par l'estomac. L'Intestin Grêle assure par ailleurs une digestion complémentaire au cours de laquelle les éléments nutritifs en sont extraits sous une forme assimilable par l'organisme durant leur transit dans cet organe[202].

L'Intestin Grêle réalise la « séparation du pur et du turbide » en poursuivant le processus de la digestion du bol alimentaire provenant de l'estomac. La séparation du

pur est effectuée par extraction et assimilation des essences subtiles du bol alimentaire, c'est-à-dire les fluides dérivées des boissons et les essences subtiles dérivés des aliments solides. Ces essences subtiles sont ensuite transportées vers le Cœur et le Poumon par l'activité des fonctions de montée du pur et de diffusion de la quintessence de la Rate, pour être redistribuées dans l'ensemble de l'organisme et assurer sa nutrition.

Le processus de séparation du turbide commence dès le transport des résidus solides de la digestion vers le côlon à travers le cæcum, pour qu'ils y soient transformés en fèces, puis excrétés à travers l'anus. Le surplus de la partie liquide des aliments est filtré sous l'action de l'énergie du Rein pour y être transformé en urine puis transporté vers la vessie et éliminé par l'urètre.

Ce mécanisme de sécrétion et de séparation du pur et du trouble est en rapport avec le métabolisme de l'eau dans l'organisme. C'est pourquoi l'on dit que l'Intestin Grêle contrôle les liquides[203].

La Rate

Dans le cycle des cinq mouvements, la Rate correspond à la Terre. Le système fonctionnel de la Rate se compose de l'organe éponyme, du pancréas, de la chair, des lèvres et de la bouche, le système fonctionnel de l'Estomac lui est associé[204]. La Rate et l'Estomac jouent un rôle essentiel dans le métabolisme digestif. Le mouvement de la digestion est en relation étroite avec les fonctions de ces deux organes. Ils assurent la réception des aliments et le transport et la distribution des essences subtiles. Ils sont à l'origine de la force motrice vitale et de l'entretien du Ciel postérieur[205], de la production du sang et de l'énergie. Leur rôle central dans l'entretien de l'activité fonctionnelle de l'organisme, la préservation de la santé et la récupération de la maladie a été exploré de manière exhaustive par le courant de pensée qui a pris naissance sous les Jin, entre la fin du XII^e^ siècle et le début du XIII^e^ et est connu sous le nom d' « école de la reconstitution de la Rate[206] ».

Anatomie

La rate est située dans la partie supérieure de la cavité abdominale, sous le diaphragme, en arrière de l'hypocondre gauche, près de la partie supéro-postérieure gauche de l'estomac. Elle présente la forme d'une faucille, c'est un organe plat, ovale, arrondi, de couleur rouge violacé. Elle est liée à l'estomac par une membrane, dans la partie gauche[207]. La médecine chinoise distingue assez tardivement le pancréas de la rate et le système fonctionnel inclut les deux organes. La Rate est intégrée au Foyer moyen.

Physiologie

La Rate gouverne le transport et la transformation.

La Rate réceptionne les aliments et les transforme pour en extraire les essences nutritives. Elle distribue ensuite les nutriments dans toutes les parties du corps. C'est ce qui correspond aux processus métaboliques et cataboliques de la digestion, de l'assimilation et du transport des substances nutritives. La fonction de transport-transformation comporte deux aspects : le transport et la transformation des aliments solides et liquides d'une part, et, d'autre part, le transport et la transformation de l'eau et de l'humidité.

La fonction de transport-transformation de l'eau et des céréales par la Rate est à l'origine de la digestion et de l'assimilation des substances nutritives assurées pratiquement par l'estomac et l'intestin grêle. La digestion est initiée par l'Estomac qui prend en charge la réception des aliments. Après une première transformation, ceux-ci descendent dans le pylore puis dans l'intestin grêle où cette transformation se poursuit pour que leurs essences subtiles puissent être assimilées sous la supervision de la Rate, dont l'action ascendante permet leur diffusion vers le Poumon. De là, les essences subtiles sont distribuées dans les vaisseaux du Cœur qui les diffuse dans l'ensemble du corps, la voie sanguine et les méridiens. C'est ainsi que peuvent se réaliser la nutrition et l'entretien de tous les tissus et tous les organes[208].

À partir de la naissance, le développement des tissus du corps est assuré par la Rate qui, de ce fait, est le fondement de l'acquis et l'origine de la genèse de l'énergie et du sang. La production de l'énergie et du sang a pour origine la transformation des aliments. L'affaiblissement des fonctions de transport-transformation de la Rate entraîne l'apparition de ballonnements, des selles molles, pâteuses, une perte d'appétit qui à la longue est suivie d'amaigrissement et de fatigue, signes de l'insuffisance de l'énergie et du sang.

La fonction de transport-transformation de l'eau et de l'humidité par la Rate correspond à sa fonction d'organisation du métabolisme des liquides et des fluides physiologiques. Cette fonction de transformation des liquides permet à la Rate d'extraire les fluides de l'alimentation solide et liquide. Les essences nutritives des aliments et les liquides associés sont transportés et distribués à tous les tissus de l'organisme pour les nourrir et les humecter. Le surplus liquide est transporté vers le Rein pour être transformé en urine, qui est évacuée vers la vessie[209]. Lorsque les fonctions de transport-transformation des liquides par la Rate sont affaiblies, les liquides stagnent dans le corps, l'eau des aliments n'est pas transformée. Le dysfonctionnement de la transformation des liquides par la Rate engendre une production pathologique d'eau et d'humidité qui peut stagner et se transformer en mucosités. Si la situation s'aggrave, des œdèmes peuvent apparaître. Il s'agit ici de trois syndromes distincts d'affaiblissement des fonctions de transport-transformation des liquides par la Rate qui peuvent apparaître conjointement et se combiner également avec les situations pathologiques causées par la déficience des fonctions de transport-transformation des aliments par la Rate[210].

La Rate gouverne la production de sang et dirige sa circulation

La Rate régit la production de sang et dirige le sang dans les vaisseaux sanguins en l'y maintenant et en l'empêchant ainsi de s'extravaser et de se répandre dans les tissus environnants. La Rate produit le sang qui provient de la quintessence des aliments grâce à l'action de transformation de l'énergie. Si la fonction de transport est affaiblie, les substances nécessaires à la production du sang sont insuffisantes, le sang n'est plus produit en quantité suffisante pour remplir son rôle de nutrition. Des symptômes de déficience de sang peuvent se manifester comme les vertiges, les éblouissements, la pâleur du visage, des lèvres, de la langue et des ongles.

L'énergie de la Rate rend possible le maintien du liquide sanguin dans les vaisseaux, en lui permettant de circuler sans s'échapper de ses voies de circulation et en évitant ainsi les hémorragies. La Rate est à l'origine de la production du sang et de l'énergie. L'énergie est le maître du sang, qui suit les mouvements du sang. Si les fonctions de transport-transformation sont faibles, l'origine de la transformation est faible, sang et énergie sont insuffisants. La faiblesse de l'énergie ne permet plus le maintien et la contention du sang à l'intérieur des vaisseaux sanguins. Cette situation provoque l'extravasation du sang hors des vaisseaux qui se manifeste par des hémorragies souvent sous-cutanées, mais aussi par des saignements divers de la partie inférieure du corps comme les mélénas, les hématuries, les hémorragies gynécologiques[211].

La Rate administre la montée du pur

Les essences nutritives des aliments, formées des substances quintessenciées et appelées collectivement « le pur », sont assimilées et transportées par la Rate. Par son action ascendante, celle-ci fait monter le pur vers le Poumon qui transforme les essences subtiles en sang et en énergie grâce à l'activité du Cœur. À partir de là, le sang et l'énergie vont nourrir l'ensemble des tissus corporels. Le mouvement de la Rate s'accomplit dans la montée du pur, alors que celui de l'Estomac s'accomplit dans la descension du trouble. Les mouvements de montée du pur et de descension du trouble forment un couple de fonctions opposées et complémentaires assurant la digestion et la diffusion des essences nutritives. Les mouvements de montée et de descente, la coordination et l'équilibre des organes et des viscères sont interdépendants, ils sont garants du maintien permanent des organes internes dans leur position anatomique. Lorsque la montée du pur n'est plus assurée par la Rate, l'eau et les céréales ne sont plus transportées et transformées, la source de la production de l'énergie et du sang s'épuise, le mouvement de l'énergie de la Rate s'inverse et descend, entraînant également l'effondrement de l'énergie du Centre, avec pour manifestations une lassitude de l'esprit, un affaiblissement physique, des vertiges et des étourdissements, une distension abdominale et de la diarrhée. Lorsque cette affection perdure et devient chronique, on peut voir apparaître un prolapsus rectal ou utérin, voire, dans les cas graves, une ptôse viscérale.

Relations entre la Rate, le corps et les membres, les orifices et les organes sensoriels

La Rate contrôle les muscles et les quatre membres. Les essences subtiles produites par les fonctions de transport transformation de la Rate, si elles sont suffisantes, nourrissent les muscles qui sont alors bien développés et vigoureux. Lorsque ces fonctions sont défaillantes, la nutrition est insuffisante, apparaissent un amaigrissement, de l'hypotonie et un manque de force musculaire et si la situation perdure, cette situation peut évoluer vers une paralysie flaccide.

L'énergie de la Rate se reflète sur les lèvres. Le lustre, la couleur et la forme des lèvres traduisent l'état des fonctions de la Rate. Lorsque la nutrition est insuffisante, la Rate n'assure pas ses fonctions de transport-transformation, l'énergie et le sang sont insuffisants, les lèvres prennent une teinte blanchâtre, pâle et sans lustre. Si la situation s'aggrave, elles prennent une teinte jaunâtre délavé, sans éclat. L'apparition d'ulcères sur les lèvres traduit une accumulation de chaleur dans la Rate et l'Estomac fréquemment causée par une alimentation incorrecte. L'apparition d'un rictus découvrant les dents accompagnée d'une coloration brunâtre autour de la bouche, indique un épuisement extrême de l'énergie de la Rate. L'observation de l'aspect des lèvres fournit un indice important sur l'état des fonctions de la Rate et de l'Estomac.

L'ouverture de la Rate est la bouche. Cette expression renvoie à la relation qui existe entre l'appétence et la distinction des saveurs et la fonction de transport-transformation de la Rate. Lorsque cette fonction s'accomplit normalement, l'appétit est correct[212] et la distinction des saveurs est fine. Lorsque la Rate n'effectue plus correctement sa fonction de transport, l'appétit diminue et le patient peut souffrir d'agueusie. Le blocage de la Rate par l'humidité et la chaleur, est signalé par la sensation de bouche pâteuse et un goût sucré. Lorsque l'énergie de la Rate est insuffisante et faible, le patient présente une inclination marquée pour les aliments sucrés.

Le liquide physiologique de la Rate est la salive fluide. Selon la théorie médicale chinoise, il y a deux types de salive : la salive ayant pour origine le système fonctionnel de la Rate et la salive produite par le système fonctionnel du Rein. La salive est le liquide de la bouche, elle est produite par la Rate, son aspect est plus clair et plus limpide que la salive du Rein qui est plus dense. La fonction de la salive du système fonctionnel de la Rate est de protéger et de nettoyer la cavité buccale. Elle est abondamment produite au moment des repas dans le but d'humidifier les aliments pour en faciliter la déglutition et la digestion. L'hypersialorrhée est un symptôme lié à la dysharmonie entre la Rate et l'Estomac.

Relations de la Rate avec les cinq processus mentaux et émotionnels et les cinq liquides

Le processus mental en relation avec la Rate est le principe d'idéation, qui est aussi en liaison avec le Cœur car celui-ci régit le mental dans son ensemble. L'excès de réflexion, la ratiocination mentale et le ressassement peuvent avoir des conséquences négatives sur l'activité physiologique, en particulier sur la circulation de l'énergie qui va stagner ou se conglomérer, entraînant une perturbation des fonctions de transport et de transformation de la Rate. La réflexion excessive produit une conglomération de

l'énergie du Foyer moyen, qui se manifeste par une diminution de l'appétit et une sensation de plénitude et d'inconfort au niveau épigastrique et abdominal. En cas d'aggravation, ces symptômes s'accompagnent de vertiges et d'éblouissements, de palpitations, d'une respiration courte et de perte de mémoire.

Relations entre la Rate et le Rein

La Rate est la base de la vie postnatale appelée « Ciel postérieur ». Le Rein est le fondement de la vie prénatale nommé « Ciel antérieur ». Pour la médecine chinoise, la problématique de l'inné et de l'acquis correspond aux interrelations des systèmes fonctionnels de la Rate et du Rein. Sur le plan physiologique, les relations entre la Rate et le Rein se traduisent principalement par l'engendrement réciproque entre l'énergie de l'inné et l'énergie de l'acquis et par le métabolisme des liquides.

L'Estomac

Anatomie

L'estomac se situe sous le diaphragme et dans la partie supérieure de la cavité abdominale, au centre du Foyer moyen. Il est relié à l'œsophage dans sa partie supérieure. Dans sa partie inférieure, il communique avec l'intestin grêle. La cavité gastrique comprend trois parties, la cavité supérieure, la cavité médiane et la cavité inférieure. Sa partie supérieure, ou cavité supérieure, comprend le cardia. Sa partie inférieure, ou cavité inférieure, comprend le pylore. Entre ces deux parties se trouve la cavité moyenne. Le cardia se raccorde en haut à l'œsophage, le pylore est raccordé en bas, à l'intestin grêle. Ces deux orifices, cardia et pylore[213], constituent les portes d'entrée et de sortie des aliments qui transitent dans l'estomac. L'Estomac fait partie intégrante du système fonctionnel organique de la Rate[214].

Physiologie

L'estomac gouverne la réception des aliments solides et liquides. Les aliments entrent par la bouche, traversent l'œsophage et viennent s'accumuler dans l'estomac. L'activité physiologique et le métabolisme de l'énergie, du sang et des liquides de l'organisme reposent sur les éléments nutritifs extraits des aliments et des boissons, c'est pourquoi on appelle aussi l'Estomac « la mer de l'eau, des céréales, de l'énergie et du sang ». L'estomac est l'organe qui réceptionne et retient les aliments le temps de la première digestion. En cas d'affection de cet organe, ces fonctions sont perturbées, et l'on voit apparaître des symptômes d'indigestion tels que perte d'appétit, dégoût pour les aliments, sensation de distension et de plénitude au niveau épigastrique. L'activité fonctionnelle de l'Estomac dépend de l'état de son énergie qui régit l'appé-

tit. Un bon appétit est signe que la fonction de réception de l'Estomac est vigoureuse. L'inappétence indique qu'elle est insuffisante[215].

L'Estomac intervient dans la décomposition des aliments

La décomposition est l'étape initiale du processus digestif. Après ingestion par la bouche puis pénétration dans l'estomac, les aliments subissent une première transformation qui produit une bouillie permettant l'extraction des essences subtiles, c'est ce que l'on appelle décomposition. Ces essences subtiles sont traitées et transportées par la Rate pour nourrir l'ensemble de l'organisme. Le bol alimentaire descend ensuite dans l'intestin grêle. Ce processus se répète sans interruption, il constitue la fonction part de la fonction digestive réalisée par l'Estomac. Lorsque, sous l'effet de causes diverses, la fonction de décomposition de l'Estomac connaît un ralentissement, apparaît un état appelé syndrome de stagnation alimentaire caractérisé par des douleurs gastriques, des éructations à odeur putride, etc.

Pour s'accomplir correctement, les fonctions de l'Estomac liées à la réception et à la décomposition des aliments doivent être coordonnées avec les fonctions de transport et de transformation de la Rate. Lorsque ces fonctions sont perturbées, les aliments se trouvant dans l'estomac ne peuvent plus être transformés. La Rate et l'Estomac, par leur activité commune, permettent l'extraction des essences subtiles des aliments afin de produire l'énergie, le sang et les liquides physiologiques destinés à nourrir l'ensemble de l'organisme. De ce fait, la Rate et l'Estomac forment le socle de la vie postnatale, ils sont à l'origine de la production de l'énergie et du sang.

Les fonctions digestives de la Rate et de l'Estomac sont essentielles pour la préservation de la santé[216]. Cela est d'une importance extrême pour le bon déroulement de l'activité vitale. Lorsque l'énergie de l'Estomac est faible, les cinq systèmes fonctionnels dépérissent. Le terme « énergie de l'Estomac » renvoie ici à l'activité physiologique du système et à sa caractéristique fonctionnelle. L'Estomac est la mer de l'eau et des céréales, ses fonctions physiologiques sont la réception et la décomposition des aliments. Sa caractéristique fonctionnelle est son mouvement naturel de descension qui impulse le transit des aliments qu'il contient et le transit digestif dans son ensemble, et assure la communication avec le reste du tube digestif [217]. L'énergie de l'Estomac est directement à l'origine de la nutrition de tout l'organisme. De ce constat, il appert que l'état de l'énergie de l'Estomac influe fortement sur le processus vital et, en cas d'affection grave, peut déterminer le pronostic vital.

Dans la pratique clinique[218] il est donc important de veiller en permanence à protéger l'énergie de l'Estomac. Dans la prise de pouls, un aspect important du pronostic est la perception de ce qu'il est convenu d'appeler « énergie de l'Estomac ». La présence ou l'absence de l'énergie de l'Estomac dans la sensation du pouls renseigne sur la gravité de l'état général du patient et les perspectives thérapeutiques. En règle générale, lorsque la pulsation est fluide, équilibrée, que l'artère renvoie une sensation de souplesse, mais en même temps de résistance, on estime qu'il y a énergie de l'Estomac. Lorsque la sensation est irrégulière, que l'artère renvoie une impression de dureté, mais en même temps de faiblesse, on estime que l'énergie de l'Estomac est

absente, le pronostic est mauvais[219]. Les fonctions de la Rate et de l'Estomac sont extrêmement importantes, elles couvrent la digestion des aliments et l'assimilation des essences subtiles qui en sont extraites pour assurer la nutrition de l'ensemble de l'organisme. Ces mêmes essences sont diffusées dans tout le corps par l'intermédiaire des vaisseaux et des méridiens, c'est pourquoi l'état de l'énergie de l'Estomac peut être perçu dans le pouls.

L'Estomac régit le transit et la descente

Lorsqu'ils ont pénétré dans l'estomac, les aliments subissent une fermentation qui les décompose. Cette première étape du processus digestif est suivie par le transit du bol alimentaire vers l'intestin grêle où l'activité de ce système réalise la séparation entre le pur et le trouble, c'est-à-dire entre la partie fluide des essences subtiles des aliments et les déchets. Ces derniers continuent leur transit vers le côlon où, après absorption des liquides résiduels qui sont dirigés vers la vessie[220], ils sont transformés en fèces puis expulsés hors du corps. Ce mécanisme est possible grâce à la fonction de descente de l'énergie de l'Estomac, l'énergie (et donc l'activité physiologique) du système digestif dans son ensemble circule vers le bas pour ce qui concerne le transit des substances, et vers le haut pour ce qui concerne la diffusion des essences subtiles, ce qui correspond aux fonctions de montée de la Rate et de descente de l'Estomac. La fonction de transport et de descente de l'Estomac recouvre également la fonction de l'Intestin Grêle qui assure le transit du rebut vers le Gros Intestin, ainsi que la fonction d'évacuation des déchets par le Gros Intestin. L'équilibre des mouvements de d'ascension et de descension de l'énergie au niveau de la Rate et de l'Estomac permet la digestion et l'assimilation des aliments.

La descente du turbide est subséquente à la phase de réception des aliments. Lorsque la phase de digestion initiale au niveau gastrique est terminée, l'estomac se vide et le grêle se remplit. À mesure de l'avancement de la phase de digestion secondaire et d'assimilation, le transit dans le grêle se poursuit puis celui-ci se vide et les déchets entrent dans le côlon. Après évacuation par le côlon, l'ensemble du système digestif doit être vide. C'est à ce moment seulement qu'il est possible de s'alimenter de nouveau. Si la descente est perturbée, les aliments et les déchets ne peuvent plus s'évacuer et s'accumulent au niveau de l'estomac, du grêle et/ou du côlon[221]. La fonction d'harmonisation et de descente de l'Estomac est affectée, l'énergie turbide stagne au Centre ce qui se traduit par des symptômes tels que perte d'appétit avec sensation de plénitude dans la cavité gastrique, halitose, distension ou douleurs au niveau de l'estomac et constipation. Dans les cas plus graves, l'énergie de l'Estomac ne stagne pas au niveau du Foyer moyen, mais elle reflue brutalement vers le haut, entraînant des manifestations du syndrome de reflux de l'énergie de l'Estomac telles que nausées, vomissements, hoquets, éructations, céphalées, etc. La Rate et l'Estomac se situent au centre du corps, c'est pourquoi ils constituent le pivot central des mécanismes de montée et de descente de l'énergie de tout l'organisme. C'est pourquoi en cas de blocage du mouvement de descente de l'énergie de l'Estomac on observe non seulement un dysfonctionnement du Foyer moyen, mais également une perturbation des

mouvements de montée et de descente de l'énergie dans les autres systèmes fonctionnels se traduisant par différentes manifestations pathologiques.

Relations entre la Rate et l'Estomac

Le mouvement de la Terre comprend la Rate et l'Estomac localisés au Foyer moyen. La rate et l'estomac sont liés anatomiquement par une membrane et également par les branches collatérales de leurs méridiens, établissant ainsi la relation superficie profondeur entre le viscère et l'organe.

Le couple Rate Estomac constitue ce que l'on appelle le fondement du « Ciel postérieur », c'est-à-dire le fondement de la vie postnatale, de l'acquis. Les processus physiologiques de la réception, de la digestion, de l'assimilation et de la diffusion sont sous la dépendance de la Rate et de l'Estomac. Leurs relations s'expriment au niveau de la réception et du transport, de la montée et de la descente, de la sécheresse et de l'humidité.

Synchronisation de la réception et du transport

Les fonctions de réception et de décomposition de l'Estomac sont la base des fonctions de transport et de transformation de la Rate. La Rate régit le transport et la transformation, la digestion des aliments et la diffusion de la quintessence. C'est ainsi que ces mécanismes permettent à l'Estomac d'assurer sans discontinuer la réception des aliments.

Interdépendance de la montée et de la descente

Rate et Estomac constituent le pivot des mouvements de montée et de descente de l'énergie du fait de leur position anatomique située au centre du corps. Les fonctions de transport et de transformation de la Rate incluent non seulement la digestion des aliments, mais également l'assimilation et le transport de leurs essences subtiles.

La fonction de diffusion de l'énergie quintessenciée des aliments assurée par la Rate vers le Cœur et le Poumon est une fonction essentielle à la nutrition générale de l'organisme. En association avec l'action de ces derniers, elle permet de distribuer dans l'ensemble du corps les éléments nutritifs transformés. L'Estomac assure la réception et la décomposition. Sa caractéristique intrinsèque est la descension. C'est pourquoi l'état de la Rate et de l'Estomac et l'interdépendance de la montée et de la descente s'expriment dans la réception des aliments par l'Estomac et le transport et la transformation de la Rate. La montée correspond à la montée du pur, la descente correspond à la descente du trouble.

Interaction entre la sécheresse et l'humidité

La Rate est un organe yin, c'est l'énergie yang qui la fait agir. Le transport et la transformation dépendent de l'activité réchauffante et activatrice du yang de la Rate, c'est pour cela qu'elle préfère par nature la sécheresse et la chaleur et craint l'humidité yin. L'Estomac est un viscère yang, son activité dépend des liquides yin qui

l'humidifient[222]. Quand le yin de l'Estomac est suffisant, celui-ci peut alors recevoir et décomposer, c'est pour cela que l'Estomac, par nature, préfère l'humidité et craint la sécheresse. Lorsque la sécheresse et l'humidité s'équilibrent, les fonctions de la Rate et de l'Estomac s'accomplissent normalement, les aliments peuvent être digérés et assimilés. Quand les liquides physiologiques de l'Estomac sont abondants, la réception et la décomposition des aliments peuvent s'effectuer, ce qui est la condition préalable au transport et à la transformation, ainsi qu'à l'assimilation des essences subtiles des aliments par la Rate. De même, lorsque la Rate n'est pas entravée par l'humidité, elle assure le transport sans discontinuer, l'Estomac peut alors remplir sa fonction de réception et les deux s'équilibrent mutuellement.

En pathologie, l'interaction entre la Rate et l'Estomac se manifeste principalement de trois manières : le déséquilibre de la réception et du transport, l'inversion de la montée et de la descente et la dysharmonie entre sécheresse et humidité.

Le Poumon

Le Poumon est le maître de l'énergie, il appartient au Métal. Il se situe au-dessus du diaphragme. Cette place élevée dans la cavité thoracique et cette situation proche du souverain font de lui un grand ministre, de ce fait il est défini comme l'officier assistant. Le système fonctionnel du Poumon comprend, outre l'organe éponyme, le gros intestin, la peau, les poils, le nez[223].

Anatomie

Les poumons se localisent dans la cavité thoracique, l'un à droite, l'autre à gauche. Ils sont situés au-dessus du diaphragme, et sont en relation avec les voies aériennes. Le larynx est la porte des poumons. Les poumons recouvrent les autres organes ; parmi les cinq organes et les six viscères, ce sont eux qui occupent la position la plus élevée, c'est pourquoi les textes les plus anciens les ont comparés au dais qui couvrait les chariots de cour[224]. Les poumons sont des organes blancs, divisés en deux lobes, de texture lâche et remplis d'air. On dit d'eux qu'« ils sont vides comme un nid d'abeilles », qu'« ils flottent dans l'eau » et qu'« ils sombrent quand ils sont cuits ». Le Poumon se localise dans le Foyer supérieur[225].

Physiologie

L'ensemble de l'énergie du corps est contrôlé par le Poumon[226]. L'énergie assure l'activité vitale de l'organisme, et comprend ici deux instanciations particulières : l'énergie respiratoire et l'énergie de l'ensemble du corps. Le Poumon est responsable de l'énergie respiratoire. Le Poumon est l'organe qui régit le mouvement respiratoire, il est le lieu où se rencontrent l'énergie interne et l'énergie externe. À l'inspiration, le poumon fait entrer l'air pur, à l'expiration, il évacue l'air vicié de l'intérieur du corps. Ainsi se réalise l'échange entre l'énergie interne et l'énergie externe. Dans le

processus continu de l'expiration du trouble et de l'inspiration du pur, l'ancien est évacué et le nouveau, accepté, ce qui stimule la production de l'énergie et concourre à régulariser les mouvements de montée, de descente, d'entrée et de sortie de l'énergie, nécessaires au bon accomplissement de l'activité physiologique[227]. Dans sa partie basse il ne possède pas d'orifice, à l'inspiration il s'emplit, à l'expiration il se vide. Le mouvement naturel du poumon est régulier, et alterne une inspiration et une expiration. Le Poumon transporte et transforme le pur et le trouble. Le mouvement de la respiration peut se comparer à celui du soufflet d'une forge.

Pour la médecine chinoise, le mouvement de la respiration se réalise non seulement grâce au Poumon, mais aussi grâce à l'action du Rein (*Cf.* note p. 244). Le Poumon gouverne l'énergie et le Rein en est la racine. Le Poumon a la charge de l'expiration, le Rein a la charge de la réception. Une expiration, une réception, une sortie, une entrée, ainsi va le mouvement respiratoire.

Lorsque la fonction du Poumon responsable de ce mouvement se réalise normalement, la voie de l'air est libre, la respiration, régulière et harmonieuse. Lorsqu'une perversité agresse le Poumon et perturbe cette fonction, apparaissent des symptômes tels qu'une sensation d'inconfort et d'oppression thoraciques, de la toux, de la polypnée, une respiration laborieuse, etc.

Le Poumon joue un rôle directeur et régulateur envers l'énergie de tous les organes du corps[228]. Cette fonction se manifeste de deux manières.

La première concerne la production de l'énergie, et, particulièrement, celle de l'énergie première[229], la forme première de l'énergie physiologique utilisable, c'est-à-dire celle dont découlent les autres formes que prend l'énergie dans l'organisme. Le mouvement de la respiration permet au corps d'inspirer l'air pur et de le faire pénétrer dans le poumon. D'un autre côté, l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales produite par les fonctions de digestion et d'assimilation de l'estomac et des intestins à partir de l'alimentation est transportée jusqu'au Poumon par la fonction d'ascension du pur de l'énergie de la Rate. L'air pur et l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales se combinent dans le Poumon et s'accumulent dans une zone du thorax située entre les deux seins et appelée mer supérieure de l'énergie, sous la forme de l'énergie première[230]. Cette énergie monte jusqu'au larynx pour impulser le mouvement respiratoire du Poumon, rejoint les vaisseaux du Cœur, fait circuler l'énergie et le sang dans tout le corps afin de réchauffer et de nourrir les différents tissus et organes, et d'assurer leur activité fonctionnelle. Cette instanciation de l'énergie joue donc un rôle primordial pour l'activité physiologique et le processus vital. C'est pourquoi la fonction respiratoire influence non seulement la production de l'énergie première, mais également celle de tout le corps[231].

La seconde concerne la fonction de régulation du processus énergétique dans son ensemble. Par processus énergétique, on entend les mouvements de la transformation de l'énergie qui consistent essentiellement en l'ascension, la descension, l'émersion et l'entrée. C'est également la forme que prennent les mouvements de la respiration du Poumon. Le rythme créé par la succession d'une expiration et d'une inspiration a une action régulatrice importante sur les mouvements de l'ensemble de l'énergie du corps. Néanmoins, toute perturbation de ce rythme influe sur la production de

l'énergie première, sur les mouvements généraux d'ascension, de descension, d'émersion et d'entrée dans l'ensemble de l'organisme. Surviennent alors des symptômes du syndrome de déficience de l'énergie tels que respiration faible, voix faible et timidité, faiblesse des membres, sensation de lassitude, etc.

La régularité de la respiration est la condition fondamentale pour la production de l'énergie, et pour l'harmonie du mécanisme de l'énergie. Une fonction respiratoire défectueuse affecte la production de l'énergie première ainsi que le mécanisme de l'énergie. L'action du Poumon sur l'énergie dans son ensemble, et l'énergie de la respiration en particulier, devient insuffisante. Dans les cas plus graves, lorsque la fonction respiratoire est remise en cause, l'énergie pure ne peut être inhalée, l'énergie trouble ne peut être rejetée, le métabolisme s'arrête, l'activité vitale se dégrade. C'est pourquoi la fonction de contrôle du Poumon sur l'ensemble de l'énergie du corps dépend essentiellement de la fonction respiratoire. Cependant, une insuffisance de l'énergie ou une perturbation de ses mouvements, de même qu'une perturbation de la circulation du liquide sanguin, ou de la diffusion et de l'élimination des fluides physiologiques peuvent également affecter le mouvement de la respiration et provoquer l'apparition de troubles respiratoires.

Le Poumon régit la circulation de l'eau. Cela se rapporte à la fonction de régularisation de la voie de l'eau, de mise en mouvement, de diffusion et d'élimination des liquides par le Poumon. Le Poumon participe à la régularisation du métabolisme des liquides internes[232]. Le métabolisme des liquides est assuré conjointement par les systèmes suivants : Poumon, Rate et Rein, mais également Intestin Grêle, Gros Intestin, Vessie. Le contrôle de la circulation des liquides se réalise grâce aux fonctions de diffusion, d'élimination des impuretés et de descente de l'énergie du Poumon.

La fonction de diffusion de l'énergie du Poumon assure d'une part la diffusion rapide des liquides dans tout le corps, comme la brume et la rosée matinales humectent la nature, afin de nourrir, d'humidifier et de protéger chaque tissu et chaque organe. D'autre part, elle permet l'élimination de l'eau déjà utilisée par le corps ou de l'eau en surplus grâce à la respiration et à l'évaporation due à la transpiration.

Les fonctions d'élimination des impuretés et de descente de l'énergie du Poumon permettent une percolation continue des liquides dans l'organisme à travers le Triple réchauffeur, jusqu'au Rein où l'activité de l'énergie de ce système et de la Vessie assure leur transformation en urine, leur excrétion vers l'extérieur par la diurèse et la miction. Tout cela est la conséquence de l'action de régularisation du Poumon sur le métabolisme des liquides et de sa capacité à maintenir dégagée la « voie de l'eau ». Lorsque les fonctions de diffusion, d'élimination des impuretés et de descente de l'énergie du Poumon sont déficientes, celui-ci perd sa capacité à faire circuler l'eau. La voie de l'eau n'est plus libre et la distribution et l'excrétion peuvent être entravées, avec pour conséquence l'apparition de situations pathologiques telles que l'accumulation de phlegme, ou d'eau (œdème), etc.

Le Poumon est le lieu de réunion des cent vaisseaux[233]. Il aide le Cœur à faire circuler le sang. Tout le sang du corps circulant dans les vaisseaux se dirige vers le Poumon et, après contact et échange avec l'air grâce à la respiration, retourne vers le corps entier. Le Poumon régit l'énergie, le Cœur régit le sang. Les pulsations

cardiaques fournissent la force motrice fondamentale de la circulation du sang. La fluidité de la circulation sanguine dépend de l'impulsion fournie par l'énergie. Ainsi le sang, suivant les mouvements de montée et de descente de l'énergie, est véhiculé dans tout le corps. Le Poumon gouverne l'énergie de tout le corps, il est lié aux cent vaisseaux, il régularise le mécanisme de l'énergie de l'ensemble du corps et assiste le cœur pour gérer la circulation sanguine. Celle-ci dépend des fonctions de régularisation et de diffusion de l'énergie du Poumon. La physiologie et la pathologie de ces deux organes reflètent la relation étroite existant entre énergie et sang. Lorsque l'énergie du Poumon est insuffisante, elle ne peut plus aider le Cœur à faire circuler le sang, ce qui affecte la fonction de contrôle qu'exerce celui-là sur le sang et les vaisseaux, entraînant des obstructions à la circulation sanguine, et des symptômes tels que : sensation d'inconfort au niveau de la poitrine, accompagnée d'oppression thoracique et de palpitations, lèvres et langue de couleur verdâtre violacé, etc.

Le Poumon régit la diffusion et l'élimination des impuretés et la descente. L'énergie du Poumon diffuse vers le haut et se disperse vers l'extérieur, elle dégage et fait descendre les impuretés, assurant ainsi la propreté des voies respiratoires.

La fonction du Poumon relative à la diffusion présente essentiellement trois aspects :

– le Poumon est le lieu de la réunion des cent vaisseaux. Grâce à la circulation de l'énergie et du sang dans les méridiens et les vaisseaux, il aide au transport par la Rate des liquides et des essences subtiles des aliments dans tout l'organisme et, vers l'extérieur, jusqu'à la peau et les poils. Par l'effet des mouvements respiratoires, l'air vicié est évacué vers l'extérieur du corps. L'ensemble des méridiens et des vaisseaux véhicule les déchets métaboliques et les amène jusqu'aux poumons qui rejettent ce qui est altéré et absorbent le neuf ;
– la peau et les poils sont contrôlés par le Poumon. Grâce à la diffusion de l'énergie de défense, celui-ci règle l'ouverture et la fermeture des tissus interstitiels, il contribue à la transformation des liquides physiologiques en sueur et à leur excrétion par les pores de la peau ;
– les perturbations de la fonction de diffusion du Poumon sont signalées par des symptômes tels que respiration difficile, sensation d'inconfort thoracique accompagnée d'anxiété, toux, nez bouché, éternuements, absence de transpiration, etc.

La fonction du Poumon relative à l'élimination des impuretés et la descente présente également trois aspects :

– la position du Poumon est la plus élevée dans le tronc, il se trouve au-dessus de tous les autres organes, c'est pour cela qu'il peut inspirer l'air pur et distribuer les liquides et les essences subtiles des aliments vers le bas.
  Sur le plan anatomique, le poumon est léger, propre et ne contient pas de corps étrangers ;
– l'énergie du Poumon élimine les impuretés et fait descendre, ce qui permet de nettoyer et maintenir dégagées des voies respiratoires en éliminant les corps étrangers. Quand cette fonction n'est plus assurée, on peut voir apparaître des symptômes tels que : respiration courte et rapide, halètement, expectorations, tous signes du syndrome de reflux vers le haut de l'énergie du Poumon ;

– ces différentes fonctions (diffusion, élimination des impuretés et descente) de l'énergie du Poumon correspondent à des mouvements antagonistes et complémentaires. Physiologiquement, ils sont interdépendants et se régulent l'un l'autre. En cas de pathologie, ils interfèrent l'un avec l'autre. C'est pourquoi, quand la diffusion est perturbée, l'élimination des impuretés et la descente ne peuvent se faire correctement. Quand l'élimination et la descente sont affectées, la diffusion est perturbée.

Ce n'est que lorsque ces fonctions se déroulent normalement que l'énergie peut entrer et sortir, les voies respiratoires sont libres, l'expiration et l'inspiration sont équilibrées et les échanges de l'air et de l'énergie entre l'intérieur et l'extérieur sont assurés. Ainsi tous les organes et tous les tissus peuvent-ils être nourris et irrigués par l'énergie, le sang et les liquides physiologiques. L'eau, l'humidité et les productions muqueuses troubles ne peuvent s'accumuler et stagner assez longtemps dans l'organisme pour y provoquer des affections. L'énergie du Poumon ne s'affaiblit pas, et le bon déroulement des fonctions de nettoyage et d'élimination reste assuré en permanence.

La perturbation des fonctions de diffusion et de descente se signale par la toux, pour la première, ou une dyspnée provoquée par le reflux de l'énergie vers le haut, pour la seconde.

L'activité des organes et des tissus obéit à certaines règles et dépendent de l'assistance que fournit le Poumon au Cœur pour réguler cette activité[234]. Les fonctions régulatrices du Poumon comportent quatre aspects :

– le Poumon règle la respiration. Le mouvement respiratoire est rythmé par la succession de l'expiration et de l'inspiration ;
– le mouvement respiratoire régule l'ascension, la descension, l'émersion et l'entrée de l'énergie. Ainsi s'équilibrent les mouvements de l'énergie dans le corps entier ;
– le Poumon, réglant les mouvements d'ascension, de descension, d'émersion et d'entrée de l'énergie, permet au Cœur d'impulser et de réguler la circulation du liquide sanguin dans tout l'organisme.

Les fonctions de diffusion et d'élimination des impuretés et de descente du Poumon régulent la distribution, la mise en mouvement et l'excrétion des liquides physiologiques.

Relation entre le Poumon, le corps, les orifices et les organes des sens

Le Poumon contrôle la peau, les glandes sudoripares et les poils[235]. Ces tissus constituent pour le corps une barrière contre les agressions extérieures et ont pour fonction de sécréter la sueur, d'humidifier la peau, de régulariser la respiration et de protéger l'organisme des perversités externes. La relation qui lie le Poumon, la peau, les glandes sudoripares et les poils découle des deux points suivants.

Le premier point concerne le Poumon qui diffuse l'énergie et transporte la quintessence jusqu'à la peau et aux poils. Le Poumon régit l'énergie, l'énergie du Poumon assure la diffusion et permet la distribution dans l'ensemble de l'organisme de l'énergie de défense, de l'énergie, du sang et des liquides physiologiques. C'est ainsi que la peau est réchauffée et nourrie. Le réchauffement et la nutrition de la peau sont donc

assurés, grâce au poumon, par l'énergie de défense, l'énergie, le sang et les liquides physiologiques. La peau est alors en mesure d'assurer la défense de l'organisme en faisant écran aux agressions externes.

Quand les fonctions du Poumon se réalisent normalement, la peau est ferme, les poils sont brillants et la résistance aux perversités externes est puissante. Quand l'énergie du Poumon est déficiente, la fonction de diffusion, l'énergie défensive et le transport de la quintessence vers la peau sont affaiblis. La résistance de la superficie est amoindrie, la capacité de résistance aux agressions externes est diminuée, le patient est fréquemment sujet au rhume, ou bien la peau paraît fanée et sèche. Lorsque la peau et les poils sont agressés par une perversité externe, les tissus interstitiels sont bloqués et l'énergie défensive stagne. Du fait de la relation existant entre la peau, les poils et le Poumon, cette situation locale de blocage de l'énergie peut très souvent affecter la fonction de diffusion de l'énergie. De même, lorsqu'une perversité externe envahit le Poumon, celui-ci voit sa fonction de diffusion perturbée et cela peut entraîner une obstruction des tissus interstitiels, bloquer l'énergie de défense et faire apparaître d'autres manifestations pathologiques[236].

Le second point concerne les rapports existant entre l'ouverture et la fermeture des pores de la peau et la fonction respiratoire du Poumon. Ces activités permettent de régulariser la température corporelle et de coordonner le mouvement respiratoire en contrôlant l'évacuation et la dispersion de l'énergie.

Si les pores permettent l'excrétion de la sueur produite par la transformation des liquides physiologiques, en pratique, ils participent également aux échanges gazeux entre l'intérieur et l'extérieur de l'organisme, assurés grâce aux fonctions de diffusion, de descente et d'élimination du Poumon. De ce fait, lorsque l'énergie défensive du Poumon est insuffisante, les couches superficielles de la peau perdent leur résistance, ce qui se traduit par une transpiration spontanée et une respiration faible. Lorsqu'une perversité externe envahit la superficie, les pores de la peau se bloquent. Cet état se traduit souvent par une absence de transpiration et de la dyspnée.

Le Poumon a son ouverture au nez[237]. Le nez est la voie d'entrée et de sortie de la respiration, il a pour fonction de conduire l'air jusqu'au poumon. Le Poumon assure la respiration, c'est pourquoi l'on peut dire que « le nez est l'ouverture du Poumon ». Le nez est responsable de l'olfaction. Ces deux fonctions, le passage de l'air et l'olfaction, sont sous la dépendance de l'activité de l'énergie du Poumon. Que l'énergie du Poumon soit harmonieuse et la respiration aisée et fluide, alors l'odorat est fin. Précisément parce que le nez est l'ouverture du Poumon, il est le passage obligé des perversités qui agressent l'organe. Par conséquent, lorsqu'un agent pathogène externe agresse le Poumon, l'énergie de ce dernier est bloquée, ce qui provoque une obstruction nasale, de la rhinorrhée et une diminution de l'odorat. La palpitation des ailes du nez s'accompagnant de toux et d'une respiration rapide, signe une aggravation de l'état du patient. En clinique, les perturbations de l'activité physiologique du Poumon se manifestent précocement au niveau du nez.

Le liquide du Poumon est le mucus nasal. Cette sécrétion est produite par la muqueuse nasale, elle humidifie les narines et les protège de l'assèchement dû au passage de l'air. Lorsque les fonctions du Poumon se réalisent normalement, le nez ne

coule pas et le mucus nasal humidifie normalement les narines. Lorsque le froid et le vent agressent le système fonctionnel du Poumon, l'écoulement nasal prend un aspect clair et fluide. Lorsque le vent et la chaleur agressent le Poumon, la sécrétion des mucosités nasales devient épaisse, turbide et jaunâtre. Lorsque le Poumon est agressé par la sécheresse, le nez est sec et ne secrète pas ou peu de mucosités nasales.

Le Poumon régit la voix. La voix[238] est produite grâce à l'activité de l'énergie du Poumon mais sa racine est dans le Rein. Le larynx est la porte de la respiration, et l'organe de la voix. Le méridien du Poumon traverse le larynx, c'est pourquoi le passage de l'air au travers de ce dernier et la production des sons sont liés au Poumon. Le Poumon régit l'énergie, celle-ci produit la voix, par conséquent la production des sons est en relation avec les fonctions du Poumon. Le méridien du Rein enserre la langue. Lorsque l'essence du Rein est suffisante, elle monte jusqu'à l'épiglotte[239] et met en action les cordes vocales provoquant ainsi l'émission du son. C'est pourquoi l'on dit que le Poumon est la porte de la voix et le Rein en est la racine.

En résumé, la médecine chinoise identifie une relation entre la production des sons, le Poumon et le Rein. Lorsque le Poumon est le siège de changements pathologiques, cela affecte non seulement la circulation de l'énergie dans la gorge, mais également la production des sons. Ainsi, l'aphonie peut être la conséquence d'une insuffisance de l'énergie du Poumon, de l'agression du Poumon par le vent et le froid externes ou de l'encombrement du Poumon par les agents pathogènes, c'est-à-dire que la déficience et la plénitude peuvent toutes deux provoquer l'aphonie.

Relation du Poumon avec les cinq processus mentaux et émotionnels et les cinq fluides physiologiques

Des cinq affects primaires rattachés à chacun des cinq systèmes fonctionnels organiques, celui en rapport avec le Poumon comporte deux aspects, le premier est la tristesse, le second, l'anxiété[240]. Les manifestations émotionnelles de l'anxiété et de la tristesse bien que proches, ne sont pas identiques, mais leurs effets sur la physiologie sont pour l'essentiel identiques. C'est pourquoi ces émotions sont toutes deux associées au Poumon.

Le chagrin et l'affliction sont des stimuli néfastes pour l'état émotionnel qui ont pour effet principal d'affaiblir en permanence l'énergie[241]. Le Poumon régit l'énergie, la tristesse et l'anxiété peuvent rapidement l'endommager. Inversement, lorsque se produit un affaiblissement des fonctions somatiques du Poumon, la résistance de l'organisme aux stimuli émotionnels négatifs s'amenuise et la tristesse et l'anxiété dominent l'état émotionnel.

Relations entre le Poumon et le Foie

Le Foie régit la montée et la dispersion, le Poumon régit l'élimination et la descente. La montée du Foie et la descente du Poumon assurent la régulation du mouvement de l'énergie, la circulation de l'énergie et du sang, et l'harmonie entre les organes et

les viscères. Les mouvements de montée et de descente de l'énergie dans le corps humain sont l'aboutissement de la coopération entre les deux organes. La relation entre le Foie et le Poumon se manifeste donc essentiellement dans les mouvements de montée et de descente de l'énergie et dans la circulation de l'énergie et du sang.

La montée et la descente de l'énergie

Le Poumon est situé au-dessus du diaphragme, son énergie assure l'élimination et la descente. Le Foie est situé au-dessous du diaphragme, son énergie assure la montée et la dispersion. L'énergie du Foie monte à gauche, l'énergie du Poumon descend à droite. Lorsque la montée et la descente sont correctes, les mouvements de l'énergie se produisent sans entraves. Le Foie et le Poumon sont le moteur de la circulation de l'essence, de l'énergie, du sang et des liquides organiques. Le mouvement de montée induit par le Foie et le mouvement de descente induit par le Poumon permettent à l'énergie de monter et de descendre normalement dans l'organisme.

La circulation de l'énergie et du sang

Le Foie stocke le sang, il régularise le volume sanguin disponible dans l'ensemble de l'organisme. Le Poumon régit l'énergie, il régularise l'énergie de tout l'organisme. Cette fonction du Poumon dépend de la nutrition du sang. Le transport du sang par le Foie dans toutes les parties de l'organisme dépend de l'impulsion fournie par l'énergie. En résumé, la circulation de l'énergie et du sang dans l'ensemble de l'organisme est régie par le Cœur, mais elle dépend également de la régulation du Poumon, ainsi que du drainage, de la dispersion et du stockage du sang assurés par le Foie. Ces deux systèmes ont donc une action de régulation importante sur la circulation de l'énergie et du sang. En pathologie, les perturbations des relations fonctionnelles entre le Foie et le Poumon se manifestent principalement par un dérèglement des mouvements de montée et de descente de l'énergie, et de la circulation de l'énergie et du sang.

Relation entre le Poumon et la Rate

Le Poumon a la charge de la respiration, il gouverne l'énergie du corps dans sa globalité. La Rate gouverne le transport et la transformation, elle est à l'origine de la production de l'énergie et du sang. L'Estomac met en circulation sa production de liquides physiologiques grâce à la fonction de transport et de transformation de la Rate. Le Poumon gouverne la circulation des fluides, il assure la libre circulation de la voie de l'eau. La relation entre le Poumon et la Rate se révèle dans les rapports entre l'énergie et les fluides physiologiques.

Cette relation présente essentiellement deux aspects : la production de l'énergie et le transport et la distribution des liquides.

La production de l'énergie

Le Poumon régit l'énergie, la Rate entretient l'énergie. Le Poumon est chargé de la respiration et de la réception de l'air. La Rate régit le transport et la transformation.

Elle produit les essences subtiles à partir des aliments puis les transporte jusqu'au Poumon. L'air pur et les essences subtiles se mélangent et forment l'énergie première[242]. L'énergie première est la matière première de toutes les énergies de l'organisme. La Rate régit le transport et la transformation, elle est l'origine de la production de l'énergie et du sang. La Rate produit l'énergie à partir des aliments. Cette fonction, pour se réaliser correctement, a cependant besoin de la diffusion et de la descente de l'énergie du Poumon. Ces fonctions de diffusion et de descente assurent la distribution de l'énergie produite par la Rate, dans l'ensemble de l'organisme. De même, l'énergie et les liquides nécessaires aux activités du Poumon dépendent de la nutrition apportée par les essences subtiles des aliments provenant de la fonction de transport et de transformation de la Rate. C'est ainsi que la Rate peut aider le Poumon et soutenir l'énergie. Donc l'état de l'énergie du Poumon dépend dans une très large mesure de l'état de l'énergie de la Rate.

En résumé, il existe une interdépendance étroite entre l'état de l'énergie, la fonction respiratoire du Poumon et la fonction de transport et de transformation de la Rate.

Relation avec le métabolisme des liquides

Le Poumon régit la circulation de l'eau, règle la voie de l'eau et la maintient libre de toute entrave[243]. La Rate régit le transport et la transformation de l'eau et de l'humidité, c'est un système important pour la régulation du métabolisme des liquides physiologiques. La Rate transporte les liquides vers le haut jusqu'au Poumon, dont l'action de diffusion et d'élimination vers le bas en assure la distribution dans l'ensemble du corps, puis vers la Vessie. La fonction de transport et de transformation de l'eau et des liquides par la Rate repose sur l'assistance de la fonction de diffusion et de descente du Poumon. Inversement, celle-ci dépend également de l'aide que lui apporte la fonction de transport et de transformation de la Rate. Ces deux systèmes coopèrent donc pour régler le métabolisme des liquides. Dès lors que la Rate cesse d'assurer le transport, l'eau et l'humidité ne sont plus transformées.

L'accumulation d'humidité dans l'organisme provoque l'apparition de phlegme, visqueux ou fluide, ou la formation d'œdème. Elle peut affecter le Poumon dont les fonctions de diffusion et de descente sont alors perturbées, avec pour manifestations de la toux accompagnée de dyspnée, sans lien avec l'activité d'un agent pathogène externe, bien qu'une telle agression puisse s'y surajouter. L'origine de la maladie se situe dans la Rate et sa manifestation se localise au Poumon, c'est ce que résume l'adage médical : « le phlegme est produit par la Rate et s'accumule dans le Poumon ». La situation inverse peut également se rencontrer ; en effet, les maladies chroniques du Poumon interfèrent sur les fonctions de transport et de transformation de la Rate. Les pathologies de la Rate et du Poumon s'expriment soit par l'insuffisance de la production de l'énergie, soit par des dysfonctionnements du métabolisme des fluides. Elles sont la conséquence du rapport étroit et de l'interdépendance qu'entretiennent ces deux organes.

Relations entre le Poumon et le Rein

Le Poumon est la source supérieure de l'eau, le Rein est l'organe qui régit l'eau. Le Poumon assure l'expiration de l'énergie, le Rein en régit la réception. Les relations entre le Poumon et le Rein concernent donc essentiellement deux aspects de la physiologie : le métabolisme des liquides et le mouvement respiratoire. Elles se manifestent principalement par rapport à l'énergie et à l'eau. Cependant, si le Métal engendre l'Eau, l'Eau, elle, peut humecter le Métal. Cela témoigne de la relation existant entre le yin du Poumon et le yin du Rein.

La fonction respiratoire

Le Poumon est chargé de la respiration, le Rein régit la réception de l'énergie. Bien que les mouvements respiratoires soient régis par le Poumon, celui-ci doit être assisté par l'action de réception du Rein. Pour autant que l'énergie du Rein soit abondante, l'air inspiré grâce à la fonction d'élimination et de descente du Poumon peut être attiré vers le bas par le Rein. Cette collaboration entre le Poumon et le Rein leur permet d'assumer conjointement l'activité respiratoire[244].

Le métabolisme des liquides

Le Poumon est la source supérieure de l'eau, le Rein est l'organe qui régit l'eau. Au sein du métabolisme des liquides, il existe entre les deux organes une relation semblable à celle qui unit la cime d'un arbre et ses racines. Le Poumon régit la circulation de l'eau, maintient dégagée et règle la voie de l'eau. Grâce à ses fonctions de diffusion, d'élimination et de descente des liquides, le Poumon contrôle la distribution et la descente de la quintessence des liquides. Les essences subtiles des aliments sont diffusées dans l'ensemble de l'organisme, vers chaque tissu et chaque organe. Les liquides troubles descendent jusqu' au Rein, puis sont transportés vers la Vessie. C'est pourquoi l'on dit que si les urines sortent de la Vessie, c'est en fait le Poumon qui est la source supérieure de l'eau. Le Rein régit l'eau, il a pour fonction de contrôler l'évaporation et la sécrétion, la montée et la descente des liquides. Il contrôle également l'ouverture et la fermeture. La partie pure des liquides qui arrivent au Rein en est extraite grâce à l'activité de l'énergie et retourne dans l'organisme à travers le Triple Réchauffeur. La partie trouble est transformée en urine et transportée jusqu'à la Vessie, puis excrétée par l'urètre. La coopération étroite entre le Poumon et le Rein leur permet d'assurer conjointement la régulation du métabolisme des liquides. Cependant, au sein de ce processus métabolique, c'est la fonction du Rein relative aux liquides qui est la plus importante[245].

Les liquides yin

Les liquides yin du Poumon et du Rein partagent également une relation d'engendrement mutuel. Le Poumon appartient au Métal, le Rein appartient à l'Eau. Le Métal engendre l'Eau. Lorsque le yin du Poumon est abondant, il transporte l'essence jusqu'au Rein. Ainsi le yin de ce dernier prospère et ses fonctions se réalisent correctement. L'Eau peut humidifier le Métal. Le yin du Rein est la racine des liquides yin

de tout l'organisme. Lorsque le yin du Rein est abondant, il monte en suivant le méridien et humecte le Poumon. Grâce à cela, l'énergie du Poumon est paisible et peut assurer normalement ses fonctions de diffusion et de descente. Sur le plan pathologique, les interactions entre le Poumon et le Rein se traduisent essentiellement par des troubles respiratoires, un dysfonctionnement du métabolisme des liquides et une insuffisance des liquides yin.

Le Gros Intestin

Anatomie

Le gros intestin est situé dans la cavité abdominale, il fait partie du Foyer inférieur. Dans sa partie supérieure, il est raccordé à l'intestin grêle, au niveau du cæcum, dans sa partie inférieure, à l'anus. Le Gros Intestin et le Poumon communiquent à travers leurs méridiens et entretiennent ainsi une relation superficie-profondeur. Il est intégré au système fonctionnel organique du Poumon. Le gros intestin est de forme incurvée et comporte plusieurs coudes. Il comprend le côlon proprement dit et le rectum. Il a la charge du transport des déchets et de l'excrétion des fèces[246].

Physiologie

Le transport des déchets

La fonction principale du Gros Intestin est le transport et l'excrétion des selles. Le gros intestin reçoit les déchets digestifs de l'intestin grêle. Il en absorbe les liquides résiduels pour former les fèces qui sont ensuite expulsées hors du corps à travers l'anus. En cas d'affection du Gros Intestin, cette fonction de transport et d'excrétion est perturbée. Cela se manifeste principalement par une modification de la consistance et de la quantité des selles, ainsi que de la fréquence des évacuations. On peut ainsi observer soit de la constipation, soit de la diarrhée. Lorsque de la chaleur et de l'humidité s'accumulent et se nouent dans le gros intestin, l'énergie de ce dernier se bloque et l'on voit apparaître douleurs abdominales, épreintes, difficulté d'évacuation et sensation de lourdeur au niveau du rectum, diarrhée avec selles purulentes et sanglantes, etc.

Le Gros Intestin régit les liquides

Les déchets liquides et solides provenant de la digestion et transportés par l'intestin grêle descendent et sont reçus par le gros intestin. Celui-ci en absorbe l'ultime résidu liquide et, à partir de cette matière, il produit les fèces qu'il excrète ensuite hors du corps. Cette fonction d'assimilation des liquides démontre que le Gros Intestin est impliqué dans le métabolisme des liquides du corps. Du point de vue pathologique, les affections touchant le Gros Intestin ont fréquemment une incidence sur les liqui-

des physiologiques. En conséquence, en cas de froid et de déficience du Gros Intestin, celui-ci n'a plus la force nécessaire pour absorber les excédents liquides qui sont évacués avec les aliments. Quand le yang du Rein est déficient, le réchauffement devient insuffisant, l'intestin est froid et l'énergie stagne. Le transit manque de force, ce qui entraîne de la difficulté à évacuer les selles. On observe alors des borborygmes, des douleurs abdominales et de la diarrhée. En cas de chaleur de plénitude dans le Gros Intestin, la partie liquide des déchets subit une évaporation importante et les liquides physiologiques du côlon s'assèchent, les intestins ne sont plus normalement lubrifiés, ce qui signe le syndrome de blocage et de constipation du Gros Intestin.

Le Poumon régit l'énergie et la circulation de l'eau. Le Gros Intestin régit le transit et les liquides. Les relations entre le Poumon et le Gros Intestin vont donc se manifester essentiellement au niveau du transit et de la respiration.

Le transit

La fonction de transit du Gros Intestin dépend de l'élimination des impuretés et de la descente assurées par l'énergie du Poumon. L'énergie du Gros Intestin suit donc le mouvement de descente et d'élimination de l'énergie du Poumon, ce qui permet au transit de se réaliser et assure l'évacuation des selles[247]. Par ailleurs, le bon fonctionnement du Gros Intestin dépend également de la fonction du Poumon relative à la circulation de l'eau ainsi que de sa propre action de contrôle des liquides. La mise en mouvement de l'eau par le Poumon, qui permet à la voie de l'eau de rester libre, et la fonction du Gros Intestin, qui permet la réabsorption du liquide excédentaire, coopèrent et contribuent ainsi à la régularisation du métabolisme des liquides, avec pour conséquence que l'eau et l'humidité ne peuvent pas s'accumuler dans le Gros Intestin, et que les fluides physiologiques qui humectent sa muqueuse ne peuvent s'assécher ou s'épuiser. Ainsi, l'excrétion des selles peut se faire normalement.

La respiration

Le Poumon est chargé de la respiration, l'élimination des impuretés et la descente sont conformes à la nature de son activité. Le Gros Intestin est l'un des six viscères. Ceux-ci doivent rester libres de toute obstruction, pour que leur activité physiologique puisse se réaliser correctement et que la descente s'effectue de manière régulière et fluide. Les activités du Poumon et du Gros Intestin sont liées. Ainsi que nous venons de le voir, la fonction de descente de l'énergie du Poumon favorise la fonction de descente de l'énergie du Gros Intestin. Inversement, la fluidité de la circulation dans le Gros Intestin aide l'énergie du Poumon à assurer la diffusion. Quand l'énergie du Poumon est harmonieuse, la respiration est régulière, et l'énergie du Gros Intestin est fluide. Inversement, lorsque l'énergie du Gros Intestin descend librement, l'énergie du Poumon peut conserver ses propriétés de diffusion et de descente.

En pathologie, l'interaction entre le Poumon et le Gros Intestin se manifeste essentiellement par un dysfonctionnement des fonctions de diffusion et de descente du Poumon et de la fonction de transit du Gros Intestin.

Le Rein

Le Rein est l'origine du yin et du yang des organes et entrailles, il est à l'origine de la vie. Le Rein est considéré comme « la racine du Ciel antérieur ». Parmi les cinq mouvements, il appartient à l'Eau. Le système fonctionnel du Rein est constitué de la Vessie, des os et des moelles, du cerveau, des cheveux et des deux yin qui regroupent l'anus et l'organe génito-urinaire externe[248].

Anatomie

Il y a deux reins, dont la forme externe, ovale et courbe, rappelle celle du haricot dolique. Ils se font face, et sont inclinés vers l'extérieur de la colonne. Ils sont enveloppés par une couche de graisse jaune, à l'intérieur ils sont blancs, à l'extérieur, noirs. Ils se situent au niveau de la taille, de part et d'autre de la colonne vertébrale, à gauche et à droite. Le rein de droite est un peu plus bas, celui de gauche un peu plus haut. Le Rein fait partie du Foyer inférieur[249].

Physiologie

Le Rein conserve l'essence. Le Rein a pour fonction de stocker l'énergie quintessenciée. L'essence du Rein, c'est la racine de la vie, le fondement du corps vivant.

Le Rein conserve l'essence

L'essence est le produit de la combinaison de l'essence du Rein provenant du Ciel antérieur et de la quintessence des aliments provenant du Ciel postérieur. C'est la matière fondamentale qui constitue le corps, c'est également la matière de base à partir de laquelle s'effectuent le développement et la croissance de l'organisme grâce aux diverses activités fonctionnelles. D'un point de vue plus restreint, le terme « essence » désigne également la substance reproductrice stockée dans le Rein et que l'on appelle l'« essence de la reproduction[250] ».

La mise en réserve de l'essence est une fonction physiologique fondamentale du Rein. L'essence conservée dans le Rein est composée de :

– l'essence du Ciel antérieur ou essence prénatale : également appelée « essence propre du Rein », elle est héritée des parents et transmise intégralement à la naissance. C'est la matière première essentielle à la reproduction et à la formation de l'organisme. Au cours du développement embryonnaire, l'essence est la matière première à partir de laquelle se forme le fœtus, c'est le fondement de la vie, c'est pourquoi on l'appelle l'« essence du Ciel antérieur ». L'essence prénatale est stockée dans le Rein. Après la naissance, elle est continuellement enrichie par l'essence postnatale et forme, avec celle-ci, la substance fondamentale de la reproduction, c'est pourquoi on l'appelle également « essence reproductrice »[251] ;
– l'essence du Ciel postérieur ou essence postnatale : également appelée « essence des cinq organes et des six viscères », « fondement de l'acquis », elle trouve son origine

dans les essences subtiles extraites des aliments par la Rate et l'Estomac et qui, dans le même temps, alimentent les cinq organes et les six viscères. Après la naissance, les aliments pénètrent dans l'estomac où ils sont décomposés pour qu'en soient extraites les essences subtiles à partir desquelles la Rate produit l'énergie quintessenciée. Cette énergie est finalement transportée et distribuée aux cinq organes et aux six viscères et devient l'essence des organes et des viscères. Lorsque l'essence des organes et des viscères est abondante, ce qui n'est pas utilisé pour couvrir les besoins de l'organisme et de son activité physiologique est stocké dans le Rein. Lorsque les cinq organes et les six viscères ont besoin d'être approvisionnés en essence subtile, le Rein puise dans sa réserve d'énergie quintessenciée et la leur restitue. D'un côté, l'essence est stockée sans interruption dans le Rein qui, d'un autre côté, approvisionne continuellement les organes, dans un cycle sans fin. C'est ainsi que s'effectue le stockage par le Rein de l'essence des cinq organes et des six viscères. L'essence postnatale est donc la substance fondamentale qui maintient l'activité vitale et favorise la croissance et le développement du corps.

Bien que l'essence prénatale et l'essence postnatale n'aient pas la même origine, elles sont cependant toutes deux conservées dans le Rein. Elles sont interdépendantes et utiles l'une à l'autre. L'essence prénatale constitue la substance fondamentale nécessaire à la production de l'essence postnatale. En retour, celle-ci la reconstitue continuellement.

L'essence prénatale a besoin de recevoir l'approvisionnement continu de l'essence postnatale pour pouvoir assurer ses activités physiologiques. L'essence postnatale a besoin, pour être produite de manière continue, de la vitalité que prodigue l'essence innée. Toutes deux se complètent mutuellement et, intimement unies dans le Rein, elles constituent l'énergie quintessenciée qui y est stockée. Le Rein est la racine du Ciel antérieur, il reçoit l'énergie de la quintessence des autres organes et la conserve. Lorsque celle-ci est suffisante, la production, la mise en réserve et l'évacuation de l'essence du Rein peuvent s'effectuer normalement.

Physiologie de l'essence

L'essence du Rein assure non seulement la croissance, le développement et la reproduction, mais elle participe également à la production du liquide sanguin et renforce la capacité de résistance du corps aux affections.

L'essence du Rein favorise la reproduction et la fécondité. L'essence du Rein est la matière première du développement embryonnaire. Elle favorise également la maturation de la fonction génitale. La production de l'essence du Rein, son stockage et son évacuation sont des éléments importants de la fécondité. Tout comme le développement des organes reproducteurs, la capacité de reproduction dépend du Rein. Après la naissance, l'essence prénatale et l'essence postnatale se nourrissent mutuellement. De la petite enfance à la puberté, l'énergie quintessenciée du rein devient de plus en plus abondante. Elle se développe progressivement et continuellement jusqu'à ce qu'apparaisse une substance qui va contribuer à la maturation du système reproducteur[252]. Dès lors, l'homme peut produire le liquide séminal, les premières règles

apparaissent chez la femme et les fonctions sexuelles arrivent graduellement à maturité. Une fois la capacité reproductrice arrivée à son plein développement, l'essence du Rein va progressivement diminuer entre l'âge moyen et la vieillesse, de même que la production des fluides reproducteurs va décroître pour, progressivement, s'arrêter totalement. Les capacités de reproduction suivent la même évolution et finissent par s'éteindre. Cela montre bien que l'essence du Rein a une action déterminante sur les fonctions de la reproduction et qu'elle constitue le fondement de la fécondité. Lorsque la fonction de stockage de l'essence est affectée, les fonctions sexuelles sont perturbées et la capacité reproductrice diminue.

L'essence du Rein favorise la croissance et le développement. La naissance, la croissance, la maturité, la vieillesse et la mort de l'organisme, suivant la loi naturelle, sont étroitement dépendantes de l'état de prospérité ou de dépérissement de l'essence du Rein. L'essence du Rein commence à croître progressivement dès la toute première enfance. Cette croissance se manifeste par la pousse des dents et des cheveux. Entre la puberté et la maturité, elle continue de croître jusqu'à son apogée et l'organisme continue de se développer jusqu'à atteindre sa maturité, c'est la période durant laquelle les dents de sagesse poussent, le corps devient robuste, les tendons et les os s'affermissent. Durant la vieillesse, l'essence du Rein diminue, le corps s'affaiblit et vieillit progressivement, les mouvements des tendons et des os perdent leur agilité, les dents deviennent branlantes, les cheveux tombent, et l'on prend l'apparence de la sénilité. Tout cela montre que l'essence du Rein est déterminante pour la croissance et le développement de l'organisme et qu'elle en constitue la racine. Lorsque l'essence est lésée et diminuée, cela affecte le développement et la croissance de l'organisme. Il se produit ainsi des retards de croissance et les tendons et les os sont poreux et mous. À l'âge adulte, apparaissent des signes de vieillissement précoce, les dents deviennent branlantes, les cheveux tombent, etc.

L'essence du Rein contribue à la production du liquide sanguin. L'essence du Rein peut se transformer en sang, elle contribue ainsi à la production du liquide sanguin.

L'essence du Rein permet de résister à l'invasion des perversités externes. L'une des fonctions de l'essence du Rein est de permettre à l'organisme de résister aux perversités externes afin qu'il ne puisse être affecté par la maladie. Lorsque l'essence est abondante, la vitalité est forte, la défense extérieure est ferme et solide, la faculté d'adaptation est bonne et les perversités ne peuvent pas facilement agresser l'organisme. Inversement, quand l'essence est déficiente, la vitalité est faible, la défense extérieure n'est pas solide, la faculté d'adaptation n'est pas bonne, les perversités peuvent agresser l'organisme et la maladie apparaît. Sa capacité de résistance contre les perversités externes classe l'essence du Rein dans la catégorie de l'énergie droite. C'est ce qui est exprimé en d'autres termes lorsqu'il est dit : « Quand l'énergie droite s'accumule à l'intérieur, le pervers ne peut attaquer », « Quand le pervers s'amasse, c'est que l'énergie est certainement insuffisante ».

Relations entre l'essence, l'énergie, le yin et le yang du Rein

Les cinq organes comprennent tous le yin et le yang. La substance appartient au yin, la fonction appartient au yang. La fonction engendre la substance, la substance manifeste la fonction.

L'essence du Rein est le fondement de l'activité vitale de l'organisme. Elle a un rôle essentiel dans les différents processus physiologiques de l'organisme et elle constitue la base matérielle des fonctions du Rein.

L'expression « énergie du Rein » désigne les fonctions physiologiques du Rein. L'essence se transforme en énergie, autrement dit, l'énergie du Rein est produite à partir de l'essence du Rein. Concrètement, la relation existant entre l'essence et l'énergie du Rein est analogue à celle existant entre matière et fonction. L'essence et l'énergie du Rein sont interdépendantes, c'est pourquoi, habituellement, on les considère ensemble et on les désigne sous le terme collectif d'énergie quintessenciée du Rein. Le yin et le yang du Rein sont deux concepts constituant une synthèse des propriétés physiologiques de l'essence et de l'énergie du Rein, c'est-à-dire de l'ensemble des fonctions physiologiques du Rein, concepts qui permettent de décrire cette physiologie tant sur le plan théorique que pratique.

Le yin du Rein, ou yin originel, yin authentique ou eau véritable, est la racine des liquides yin de l'organisme, il nourrit et humidifie chacun des organes, des viscères et des tissus du corps.

Le yang du Rein, ou yang originel, yang authentique ou eau véritable, est la racine de l'énergie yang de l'organisme, il stimule et réchauffe chacun des organes, des viscères et des tissus du corps.

Entre le yin et le yang du Rein, existent un contrôle mutuel, une interdépendance et un rapport d'utilité réciproque, qui maintiennent l'organisme dans un état d'équilibre dynamique physiologique.

Du point de vue des caractéristiques du yin et du yang, l'essence procède du yin, l'énergie, du yang. C'est pourquoi l'essence du Rein est appelée « yin du Rein » et l'énergie du Rein est appelée « yang du Rein ». Ici les termes « yin » et « yang » renvoient aux caractéristiques matérielles et fonctionnelles de l'essence et de l'énergie.

Du point de vue pathologique, l'équilibre dynamique existant entre le yin et le yang du Rein peut se rompre sans qu'il puisse alors se rétablir spontanément, ce qui peut provoquer des affections dues soit à la déficience du yin, soit à la déficience du yang du Rein. La déficience du yin du Rein entraîne l'apparition de symptômes tels qu'une sensation de chaleur aux cinq centres – les cinq centres sont la poitrine, les paumes des mains et les plantes des pieds –, des vertiges accompagnés d'acouphènes, des courbatures accompagnées d'une faiblesse des lombes et des genoux, de la spermatorrhée chez l'homme ou, chez la femme, des rêves érotiques, etc. La déficience du yang du Rein s'accompagne de symptômes tels que lassitude mentale, sensation de froid et douleurs aux lombes et aux genoux, corps et membres froids, difficultés mictionnelles ou énurésie et incontinence, diminution des fonctions sexuelles comme l'impuissance chez l'homme ou le froid dans l'utérus et la stérilité chez la femme, et l'œdème. Lorsque la déficience du Rein ne s'accompagne pas de manifestations

évidentes de froid ou de chaleur, on observe plutôt des symptômes tels que mictions fréquentes et longues avec urines claires, énurésie, incontinence urinaire, éjaculation spontanée et précoce, incontinence fécale ou diarrhée matinale, irrégularités menstruelles ou saignements utérins, fausse-couche, avortements fréquents, etc., qui signent un manque de fermeté de l'énergie du Rein et une perturbation de la fonction de stockage ; c'est ce que l'on appelle le manque de fermeté de l'énergie du Rein. Lorsqu'en l'absence de signes évidents de froid ou de chaleur on voit apparaître des symptômes tels que vertiges et acouphènes, courbatures et faiblesse des lombes et des genoux, troubles de la croissance et du développement chez l'enfant, etc., cela signe une déficience et une faiblesse de l'essence du Rein.

De par les relations étroites qu'ils entretiennent, le yin et le yang du Rein s'influencent mutuellement au cours du processus pathogénique. Quand la déficience du yin du Rein atteint un certain seuil, cela peut compromettre le yang du Rein, pour aboutir finalement à une déficience simultanée du yin et du yang[253]. La situation inverse existe également, la déficience du yang atteignant un certain degré, le yin peut subséquemment s'épuiser, conduisant à une déficience simultanée du yin et du yang[254].

Le Rein régit les liquides

Le Rein régit et régularise le métabolisme des liquides de tout l'organisme, c'est ce que l'on entend par « le Rein régit l'eau ». Cette fonction est assurée par le yang du Rein, à travers la transformation des liquides par l'énergie. La transformation de l'énergie désigne en fait ici le processus de régularisation des liquides assuré par le Rein.

Le métabolisme des liquides comporte deux aspects : le premier concerne le transport et la diffusion dans l'ensemble du corps des liquides physiologiques provenant des essences subtiles des aliments, afin de nourrir et d'humidifier les organes et les tissus. Le second concerne l'excrétion vers l'extérieur de l'organisme des liquides troubles produits par l'activité métabolique des organes et des tissus. C'est grâce à l'action de transformation du Rein que ces deux processus peuvent se réaliser.

En temps normal, les aliments liquides et les boissons pénètrent dans l'estomac où, grâce à l'activité de la Rate, ils sont transformés en quintessence et transportés jusqu'au Poumon. Les fonctions de diffusion et de dispersion, et d'élimination et de descente de celui-ci assurent la libre circulation dans la voie de l'eau. C'est ainsi que le pur, constituant les liquides utiles, peut être diffusé dans l'ensemble de l'organisme, à travers le Triple Réchauffeur, et y jouer son rôle physiologique. Le trouble, c'est-à-dire les déchets liquides produits par l'activité métabolique, lui, est excrété hors du corps par les pores de la peau, et les voies respiratoires ou urinaires sous forme de sueur, d'urine et d'air vicié, ce qui maintient l'équilibre relatif du métabolisme des liquides. Au cours de ce processus métabolique, c'est l'action de vaporisation du Rein qui permet au Poumon, à la Rate et à la Vessie de réaliser leur action sur les liquides. Après avoir été utilisés par les organes et les tissus, les liquides, le trouble au sein du pur, descendent par le Triple Réchauffeur encore appelé Trois Foyers jusqu'au Rein qui grâce à son action de transformation sépare le pur du trouble. Le pur remonte

jusqu'au Poumon à travers le Triple Réchauffeur et de là est redistribué à l'ensemble de l'organisme. Le trouble est transformé en urine, descend dans la Vessie, il est ensuite expulsé hors du corps par les voies urinaires.

La fonction d'ouverture et de fermeture du Rein a une influence certaine sur l'équilibre du métabolisme des liquides. Ces deux actions permettent de réguler la phase liquide de l'organisme et de la maintenir à un niveau relativement constant. À l'état physiologique, le yin et le yang du Rein sont en équilibre relatif, de même que ses fonctions d'ouverture et de fermeture. Par ce processus, l'excrétion de l'urine s'effectue de manière normale.

Ce processus cyclique continu permet ainsi de maintenir l'équilibre liquidien de l'organisme.

En résumé, le métabolisme des liquides de l'organisme dépend du Poumon, de la Rate et de l'Estomac, de l'Intestin Grêle, du Gros Intestin, de la Vessie, et des Trois Foyers. Les fonctions de diffusion et d'élimination du Poumon, les fonctions de transformation et de transport de la Rate et les fonctions de transformation des liquides du Rein constituent les éléments centraux de l'harmonie et de l'équilibre de ce métabolisme. Parmi ces organes, le Poumon constitue la partie périphérique, le rameau, le Rein la partie profonde, les racines de ce système. Quant à la Rate, elle constitue le « soutien pour les temps difficiles ».

L'action de vaporisation des liquides par le Rein joue un rôle prépondérant dans le métabolisme des liquides, c'est pourquoi l'on dit que « le Rein contrôle l'eau », et que « le Rein est l'organe de l'eau ».

Lorsque ces fonctions sont affectées, le Rein ne contrôle plus l'eau, la vaporisation est perturbée, l'ouverture et la fermeture perdent leur mesure et des troubles du métabolisme de l'eau apparaissent. La vaporisation ne s'effectue plus correctement, la fermeture est perturbée. Si la fermeture est trop importante et l'ouverture insuffisante, apparaissent alors des troubles de la production et de l'élimination de l'urine caractérisés par des symptômes tels qu'oligurie, œdèmes, etc. Si l'ouverture est trop importante et la fermeture insuffisante, apparaissent alors des symptômes tels que polyurie, pollakiurie, etc.

Le Rein régit la réception de l'énergie (Cf. note 244)

Cette fonction du Rein consiste donc d'une part à attirer et à réceptionner l'air inspiré par le Poumon, et d'autre part à régulariser la respiration. La respiration est contrôlée par le Poumon, mais, pour qu'elle s'effectue librement et harmonieusement, il faut que l'air inspiré puisse descendre jusqu'au Rein grâce à l'activité de l'énergie de cet organe qui va l'attirer et le recueillir. Le mouvement respiratoire normal résulte de la bonne coordination entre le Poumon et le Rein. Le Poumon est responsable de la sortie de l'énergie, le Rein régit la réception de l'énergie. La fonction de réception de l'énergie par le Rein est particulièrement importante pour la respiration. Quand l'énergie du Rein est prospère, celui-ci peut attirer et recueillir normalement l'énergie et contribuer à la régularité du processus respiratoire du Poumon, la voie respiratoire est libre. Si la fonction de réception de l'énergie par le Rein diminue,

celui-ci ne peut plus attirer et recueillir normalement l'énergie et l'air inspiré ne peut plus être reçu par le Rein. L'expiration se prolonge et l'inspiration se raccourcit, l'inspiration devient difficile, il apparaît une respiration rapide au moindre mouvement, tous signes caractéristiques d'une situation pathologique où le Rein ne réceptionne plus l'énergie.

Relations du Rein avec les tissus, les orifices corporels et les organes des sens

Le Rein régit les os. La physiologie des os et du squelette est étroitement dépendante de l'essence du Rein. En effet, celle-ci, mise en réserve par le Rein, produit les moelles et peut aussi nourrir les os. La moelle conservée dans les os est appelée la moelle osseuse. Quand l'essence du Rein est suffisante, la moelle est abondante, les os sont plus denses et solides. En résumé, l'essence du Rein a pour fonction de stimuler la croissance, le développement et l'entretien du tissu osseux, c'est le sens de l'expression « le Rein régit les os ». Lorsque l'essence du Rein est insuffisante, les moelles s'appauvrissent, c'est pourquoi les os deviennent faibles et mous, ou, cas plus grave, apparaissent des troubles de la croissance du squelette. Chez l'enfant, le retard de fermeture de la fontanelle, ou la « mollesse » des os, de même que, chez les personnes âgées, la fragilité osseuse et les fractures spontanées renvoient à l'insuffisance de l'essence du Rein. Le Rein stocke l'essence, l'essence produit les moelles et le cerveau est la mer des moelles (*Cf. infra*), ce qui permet d'affirmer que la physiologie de ces substances est en relation avec le Rein.

Les dents et les os ont la même origine[255]. La croissance et la perte des dents dépendent étroitement de l'état de l'essence du Rein. C'est pourquoi les retards de la croissance des dents chez l'enfant ainsi que la fragilité ou la chute prématurée des dents chez l'adulte sont caractéristiques d'une insuffisance de l'essence du Rein. La méthode de traitement habituelle, dans ces cas, consiste à reconstituer et à nourrir l'essence du Rein.

La vigueur du Rein se manifeste dans les cheveux. Les cheveux sont nourris par le sang[256]. Cependant, c'est dans le Rein que la production des cheveux prend sa source. Le Rein conserve l'essence, l'essence peut se transformer en sang[257]. Quand l'essence et le sang sont abondants, les cheveux sont vigoureux et brillants. C'est pourquoi l'on dit du Rein qu'« il s'épanouit dans les cheveux ». Les cheveux sont une des manifestations visibles du Rein, leur croissance ou leur chute, leur lustre ou leur dessèchement sont en relation étroite avec l'essence de cet organe. Durant la maturité, l'essence et le sang sont en abondance, c'est pourquoi les cheveux sont noirs et lustrés. Durant la vieillesse, l'essence et le sang déclinent, les cheveux blanchissent, sèchent et tombent facilement. C'est, en général, un processus physiologique. Mais lorsqu'à la suite d'une longue maladie, les cheveux deviennent clairsemés, secs et tombent ou lorsqu'en cas de vieillissement précoce, les cheveux se dessèchent, tombent et blanchissent prématurément, la cause en est une insuffisance de l'essence du Rein et une déficience du sang.

Le Rein a pour orifices externes les oreilles et les deux yin, c'est-à-dire l'anus et l'organe génito-urinaire externe. L'audition, l'excrétion urinaire, la fonction génitale et l'excrétion des selles dépendent étroitement du Rein.

Le Rein s'ouvre vers l'extérieur au niveau des oreilles. Les oreilles constituent l'organe de l'ouïe. La fonction auditive dépend essentiellement de l'apport nutritionnel fournit par l'essence du Rein. Le Rein stocke l'essence qui produit les moelles. Les moelles se réunissent dans le cerveau. Quand l'essence et les moelles sont abondantes, la mer des moelles[258] est nourrie, l'ouïe est fine. Si l'essence du Rein est insuffisante, la mer des moelles n'est pas suffisamment alimentée. Cela se traduit par une diminution de l'acuité auditive ou par l'apparition d'acouphènes bilatéraux, voire de la surdité. Par ailleurs, les personnes âgées souffrent fréquemment d'une diminution de l'acuité auditive consécutive à l'appauvrissement naturel de l'essence du Rein.

Le fluide physiologique associé au Rein est la salive épaisse[259]. Il existe deux types de salive, la salive épaisse en relation avec le système fonctionnel du Rein d'une part, et, d'autre part, la salive fluide en relation avec le système fonctionnel de la Rate (*Cf. supra*). La salive épaisse a pour fonction d'humidifier et de ramollir les aliments afin d'en faciliter l'ingestion, de nettoyer et de protéger la cavité buccale et aussi de nourrir l'essence du Rein. La salive épaisse est produite à partir de l'essence du Rein[260].

Les orifices externes du Rein sont l'organe génital externe et l'anus. On entend ici, pour l'organe génital, le méat urinaire et l'orifice de l'essence reproductrice, l'ensemble étant également appelé « yin antérieur[261] ». Le méat urinaire rejoint la vessie et l'orifice de l'essence reproductrice est lié à l'utérus ou à la chambre du sperme[262]. La fécondité de la femme et la production du sperme chez l'homme sont sous le contrôle du Rein. Le stockage ainsi que l'excrétion de l'urine relèvent des fonctions de la Vessie mais dépendent également des capacités de vaporisation du Rein. Des symptômes comme la pollakiurie, l'énurésie, l'incontinence urinaire ou encore l'oligurie et la rétention urinaire ont donc un rapport avec les perturbations de la fonction de vaporisation du Rein.

L'anus est également appelé « yin postérieur[263] ». L'évacuation des selles est normalement sous la dépendance du transit du Gros Intestin qui, par ailleurs, dépend de la fonction de transport de la Rate. Mais cette activité physiologique dépend également de la capacité de réchauffement et d'humectation du Rein, c'est ce qui explique la relation existant entre la fonction excrétrice du Gros Intestin et le Rein. Ainsi, en cas d'insuffisance du yin du Rein, l'humectation de la muqueuse intestinale est affectée, ce qui favorise l'apparition de la constipation. Quand la déficience touche le yang du Rein, le réchauffement n'est plus assuré correctement, l'intestin se refroidit[264], l'énergie stagne, le transit ralentit, l'évacuation des selles devient difficile[265].

Relation du Rein avec les cinq processus mentaux et émotionnels et les cinq liquides

L'émotion associée au système fonctionnel du Rein est la peur. La peur est un état de l'esprit provoqué par une cause objective. Peur et frayeur présentent des caractéristiques similaires, mais la frayeur ne relève pas d'un processus conscient, elle est suscitée par l'apparition soudaine et brutale d'un facteur extérieur qui provoque une

réaction réflexe. La peur est la conséquence d'un processus conscient qui peut relever d'un aspect inné de la personnalité[266]. Toutes deux constituent un stimulus perturbateur pour l'activité physiologique, et peuvent désorganiser le processus énergétique et entraîner l'apparition des manifestations morbides. Comme c'est le cas pour tous les processus mentaux et émotionnels, la peur, si elle est associée au Rein pour ce qui concerne ses manifestations physiopathologiques, est également en relation avec le Cœur[267]. Pour ce qui est des manifestations physiopathologiques, la peur endommage le Rein, dont l'énergie perd sa fermeté, provoquant l'apparition d'une incontinence urinaire et fécale[268]. Quand la peur est suivie d'une grande frayeur, l'esprit du Cœur peut être gravement touché, ce qui se traduit par une nervosité inquiète et une difficulté à se concentrer.

Caractéristiques de la physiologie du Rein

Le Rein régit la retenue et le stockage. C'est l'une des caractéristiques physiologiques essentielles du système. Le Rein est la racine du Ciel antérieur, le fondement de la vitalité. Il conserve le yin véritable[269] et abrite le yang originel[270], il est l'organe de l'Eau et du Feu. Le Rein conserve l'essence, qu'il est préférable d'accumuler plutôt que de disperser. Le Rein contrôle le feu vital qui doit être latent, plutôt que manifesté. La source de la conception se trouve dans le Rein, qui constitue le fondement de la croissance et du développement de l'organisme et dont dépend l'activité vitale[271]. Le Rein est constitué par l'accumulation et la concentration de l'essence yin de l'être humain. Quand celle-ci est abondante, la source de la transformation est suffisante. Le Rein est à l'origine de l'activité vitale, quand le feu du Rein est florissant, la vitalité est grande. Lorsque l'essence est abondante et que le feu est prospère, le yin et le yang se complètent, la production de l'énergie quintessenciée se fait alors sans obstacle, la constitution est robuste. L'essence du Rein ne doit pas être dispersée, le feu du Rein ne doit pas être éteint[272]. La retenue et la conservation sont donc préférables à la consommation et à la dispersion, car conformes à la nature de l'activité fonctionnelle du système. C'est pourquoi on considère que sur le plan thérapeutique le système fonctionnel du Rein doit avant faire l'objet d'interventions visant à préserver ou à augmenter ses ressources (yin et yang) et qu'il convient d'éviter de les disperser. Cependant, face à une affection du système et en présence d'une perversité de type plénitude, il peut être nécessaire de procéder à une dispersion.

Ainsi, en cas d'insuffisance du yang du Rein, l'énergie n'est plus en mesure de transformer les fluides, l'eau et l'humidité s'accumulent dans l'organisme, ce qui se traduit par l'apparition d'un œdème[273]. Dans un tel cas où la déficience et l'excès se mêlent, il convient de soutenir le physiologique tout en éliminant le pathologique. Toutefois, le Rein a comme particularités la latence, la mise en réserve et la contention, c'est pourquoi il est plus fréquemment sujet aux pathologies de déficience qu'aux pathologies dues à l'excès, et dans ce dernier cas la présence d'un agent pathogène de type plénitude est toujours la conséquence d'une déficience. Ce type de situation demande donc de privilégier la reconstitution et de disperser avec circonspection.

L'énergie du Rein se conforme à l'hiver

Le Rein a une liaison interne avec l'hiver, le Nord, le froid, l'eau, la saveur salée, etc. Durant l'hiver, il fait froid, l'eau devient froide, et le climat est aussi relativement froid. Dans l'univers, l'eau correspond au froid, parmi les organes elle correspond au Rein. Chez l'homme, durant cette saison, les changements affectant l'énergie du Rein se manifestent de manière plus évidente. C'est pourquoi à cette époque de l'année les affections du Rein et des articulations sont particulièrement fréquentes.

En résumé, les relations et les échanges entre les cinq organes et la nature permettent d'expliquer le rapport intime existant entre cette dernière et les lois qui gouvernent les modifications de l'activité vitale de l'organisme.

La Porte de vie, 命门 Mìngmén

L'expression « Porte de vie » apparaît pour la première fois dans le *Neijing,* où l'on peut lire : « la Porte de vie, ce sont les yeux[274] ». C'est à partir du *Nanjing* que ce mot prend le sens de « Porte de la vitalité » et désigne l'endroit où est mise en réserve l'énergie du Ciel antérieur, la source de la reproduction et de la transformation du corps, le fondement de la vie[275]. Le concept de la « Porte de vie » est intégré à la théorie des manifestations des organes.

Localisation de Mingmen

Sujette à controverse depuis de nombreux siècles, la localisation donnée pour *Mingmen* est contradictoire dans nombre d'ouvrages importants, qui la situent tantôt à gauche, tantôt à droite[276], parfois dans les deux reins anatomiques[277], ou parfois même entre les deux. Elle est cependant en relation avec le point d'acupuncture éponyme du méridien Du situé sur la ligne médiane dorsale, sous l'apophyse épineuse de la deuxième vertèbre lombaire. Ce point se situe au centre du corps, à l'opposé du nombril, près de la colonne vertébrale, au niveau de la quatorzième vertèbre, si on les compte de haut en bas, et au niveau de la septième vertèbre, si on les compte de bas en haut. Du point de vue du diagnostic par la palpation des pouls radiaux selon la méthode de Li Shizhen, le pouls de la Porte de la vie se place à la position du coude du poignet droit[278].

Théorie de la Porte de vie comme mouvement de l'énergie entre les deux reins

Selon cette théorie, *Mingmen* ou Porte de vie est situé entre les deux reins, mais il ne représente ni l'Eau ni le Feu, il n'est que le mouvement de l'énergie originelle. Par ailleurs, la Porte de vie n'est pas un organe matériel. C'est le faîte extrême du Ciel antérieur, qui produit d'abord les cinq mouvements puis les organes. En supposant qu'il appartienne à l'Eau ou au Feu, aux organes ou aux viscères, il aurait alors une forme et une substance, un méridien et un pouls, une forme visible à l'examen[279].

Physiologie

La Porte de vie est liée à l'énergie originelle, elle est la force motrice première des activités vitales humaines. Les douze méridiens sont tous reliés à la source de l'énergie vitale, c'est pourquoi l'on dit que la source de l'énergie vitale est la racine des douze méridiens, le mouvement de l'énergie située entre les reins. Elle est le fondement des cinq organes et des six viscères, la racine des douze méridiens, la porte de la respiration, la source du Triple Réchauffeur, on l'appelle le principe vital qui protège du pervers. L'énergie est donc le fondement de l'homme. La transformation et le mouvement de l'énergie sont les caractéristiques fondamentales de la vie.

La Porte de vie stocke l'essence et abrite l'esprit

La Porte de vie est chargée du stockage de l'essence et elle est la résidence de l'esprit. Chez l'homme, elle conserve l'énergie quintessenciée, chez la femme, elle est en liaison avec la matrice. En pratique, elle est partie intégrante des fonctions génitales dépendant du Rein.

La Porte de vie est la résidence de l'Eau et du Feu

Elle inclut les fonctions du yin et du yang du Rein. La Porte de vie est la source de l'énergie originelle, la résidence de l'Eau et du Feu. Elle nourrit le yin des cinq organes et permet à leur énergie yang de circuler. Le Feu de la Porte de vie est appelé énergie originelle, l'Eau de la Porte de vie est appelée essence originelle.

La Porte de vie contient le feu véritable

Elle est l'origine de l'énergie yang du corps. La Porte de vie, c'est le feu du Ciel antérieur. Le Cœur reçoit le feu de la Porte de vie appelée aussi *Mingmen* et peut régir l'esprit et, ensuite, la matière peut s'y conformer. Le Foie reçoit le feu de la Porte de vie et peut élaborer la stratégie. La Vésicule Biliaire reçoit *Mingmen* et peut alors se déterminer. L'Estomac reçoit *Mingmen* et peut assurer la réception. La Rate reçoit *Mingmen* et peut veiller au transport. Le Poumon reçoit *Mingmen* et peut se charger de la régularisation. Le Gros Intestin reçoit *Mingmen* et peut pourvoir au transit, l'Intestin Grêle reçoit *Mingmen* et peut diffuser et transformer, le Rein reçoit *Mingmen* et la force lui vient, le Triple Réchauffeur reçoit *Mingmen* et peut maintenir dégagés les canaux, la Vessie reçoit *Mingmen* et peut assumer le stockage. Tous sans exception dépendent de l'action réchauffante et nourrissante du Feu de la Porte de vie. Selon cette conception de *Mingmen*, celui-ci est assimilé au Feu véritable ou Feu vital, c'est-à-dire au yang du Rein. C'est le fondement de l'activité fonctionnelle de tous les organes et de tous les viscères.

Les connaissances sur *Mingmen* que nous ont léguées les maîtres de médecine des différentes dynasties laissent plusieurs points en suspens : le débat sur la forme reste

ouvert ; quant à sa localisation, dans le rein droit ou entre les deux reins, les deux opinions s'affrontent encore ; quant à ses fonctions, la question est de savoir s'il régit ou non le Feu. Mais, s'agissant des fonctions de la Porte de vie, ou de leur relation avec celles du Rein, il y a alors unanimité. Le yang du Rein constitue ce que l'on appelle le Feu de *Mingmen* ou feu de la Porte de vie. Le yin du Rein constitue l'Eau de la Porte de vie. Le yin du Rein est également appelé yin véritable, ou yin originel, le yang du Rein est également appelé yang véritable ou yang originel. Les médecins de l'Antiquité ont donné au yin et au yang du Rein le nom de Porte de vie pour insister sur leur importance vitale.

La Vessie

Anatomie

La vessie se localise dans la zone pelvienne, en avant du gros intestin. La vessie est reliée aux reins par les uretères, et au méat urinaire qui s'ouvre dans l'organe génito-urinaire externe par l'entremise de l'urètre. Elle fait partie du système fonctionnel organique du Rein et se localise dans le Foyer inférieur.

Physiologie

La distribution des liquides est effectuée grâce à l'action produite sur le métabolisme des fluides corporels par le Poumon, la Rate, le Triple Réchauffeur, afin que ceux-ci pénètrent et humectent les tissus organiques. Le surplus des liquides physiologiques qui n'a pas pu être utilisé pour les besoins du corps descend vers les reins qui le transforment en urine et l'évacuent vers la vessie. L'énergie du Rein produit une séparation entre la partie pure qui monte et retourne dans la circulation des liquides de l'organisme, et la partie trouble qui descend vers la vessie pour se transformer en urine. Ainsi, il existe une corrélation entre l'état des urines et l'état des liquides physiologiques. Lorsque les fluides corporels sont insuffisants, les mictions deviennent courtes et peu abondantes. Néanmoins, une élimination excessive par la miction peut entraîner une déperdition des liquides physiologiques qui peut se manifester par de la déshydratation de la peau, de la soif, de la constipation, etc.

Excrétion de l'urine

Les fonctions de stockage et d'excrétion de l'urine assurées par la vessie dépendent de l'activité de l'énergie du Rein. C'est pour cette raison que l'activité énergétique de la vessie est subordonnée à l'activité de l'énergie du Rein, ce qui explique que la Vessie soit reliée au système organique fonctionnel du Rein.

Lorsqu'elle atteint un certain volume, l'urine stockée dans la vessie doit être régulièrement évacuée. Elle est spontanément évacuée hors du corps par le méat urinaire grâce à l'activité de l'énergie du Rein.

Relation entre le Rein et la Vessie

Le Rein est l'organe de l'eau, la Vessie est le viscère de l'eau. Parmi les cinq mouvements, ils appartiennent au mouvement de l'Eau. La relation profondeur-superficie entre l'organe et le viscère est établie par l'intermédiaire de leurs méridiens qui sont interconnectés par leurs branches collatérales, assurant ainsi leur étroite collaboration. Le Rein régit l'eau, il a la charge de l'ouverture et de la fermeture. La Vessie gouverne le stockage de l'urine et de son excrétion. La Vessie assure l'excrétion grâce à l'énergie du Rein. L'activité de l'énergie de la Vessie dépend de l'état de l'énergie du Rein qui impulse sa fonction de transformation des liquides et se charge de l'ouverture et de la fermeture, contrôlant ainsi l'excrétion de l'urine. Lorsque l'énergie du Rein est abondante, la collecte des liquides se fait correctement, l'urine peut alors être produite normalement, puis transférée et stockée dans la Vessie, sans écoulement inopportun. Quand l'ouverture et la fermeture de la Vessie sont correctement réglées, l'urine est retenue et excrétée normalement. La coopération étroite entre le Rein et la Vessie contribue au métabolisme des liquides dans l'organisme.

En pathologie, l'influence réciproque entre le Rein et la Vessie se manifeste essentiellement par un déséquilibre du métabolisme des liquides, et par des troubles des fonctions de stockage et d'excrétion de l'urine produisant des symptômes en relation avec la miction.

Les six viscères particuliers

Ces viscères ont souvent une forme creuse. Leurs points communs avec les cinq systèmes organiques fonctionnels sont leur capacité à stocker le yin et l'essence. Ils sont en relation avec les huit méridiens particuliers, cependant, ils ne sont pas couplés, à l'instar des six viscères, aux cinq organes. La Vésicule Biliaire, déjà étudiée plus haut, est le seul viscère classé à la fois dans ces deux catégories ; en effet, elle stocke la bile considérée comme un fluide quintessencié, néanmoins, elle entretient une relation superficie profondeur avec le Foie. Outre la vésicule biliaire, les six viscères particuliers regroupent le cerveau, les moelles, les os, les vaisseaux, l'utérus avec, en complément, la chambre du sperme.

Le cerveau

Anatomie

Le cerveau se trouve dans la cavité crânienne, sa partie supérieure rejoint la fontanelle, sa partie inférieure s'arrête au niveau du point *Fengfu*, point n°16 du méridien directeur *Dumai*, situé au-dessus de la première vertèbre cervicale.

Le cerveau est formé de la réunion des essences subtiles ; il est en relation non seulement avec les moelles avec lesquelles il communique et qui s'étendent vers le haut jusqu'au cerveau, et, vers le bas, jusqu'au sacrum, car la quintessence des moelles monte et s'élève, mais également avec les essences subtiles de l'ensemble de l'organisme.

Physiologie

Le cerveau a pour fonction de régir les activités mentales et la pensée. Lorsque les fonctions du cerveau relatives à l'activité mentale et à la pensée s'accomplissent normalement, l'homme est plein d'allant, de vigueur, sa conscience est lucide, sa pensée, subtile, sa mémoire, solide, son langage, clair et ses émotions, normales. Lorsque ces fonctions sont perturbées, on peut observer des troubles mentaux, des mouvements incessants, des troubles du comportement, une conduite délirante, voire, plus grave, le fait de se débrailler, d'injurier brusquement ses proches et ses voisins, ou bien encore de vouloir tout escalader et de chanter à tue-tête, de se déshabiller pour sortir, de sauter les obstacles et de grimper sur le toit de sa maison, etc. Ce type de troubles mentaux appartient aux syndromes de plénitude. On peut voir également apparaître de l'abattement, de l'obnubilation, des vertiges accompagnés de troubles de la vision, des acouphènes, une diminution de l'acuité auditive, voire de la surdité, une sensation de faiblesse et d'endolorissement dans les genoux et dans les jambes, une fatigue des extrémités, des oublis, tous signes qui renvoient à un syndrome de déficience.

Le cerveau régit le mouvement des organes des sens

Dès l'époque du *Neijing,* la médecine chinoise a établi les relations existant entre le cerveau et la physiopathologie de la vision, de l'audition, etc. Par la suite, dans le cours de son développement, approfondissant sa connaissance des fonctions sensorielles, elle a pu établir que le cerveau se trouve être le site de l'activité de la vision, de l'audition, de la parole, de l'olfaction.

Lorsque les fonctions de perception du cerveau s'accomplissent normalement, la vision est claire et fine, l'acuité auditive est correcte, l'odorat, subtil et les perceptions, normales. Lorsque ces fonctions sont affectées, que ce soit par déficience ou par excès, l'acuité auditive diminue, la vision devient floue, l'odorat s'atténue, les perceptions s'affaiblissent.

Relations entre le cerveau et les cinq organes

Pour la théorie des manifestations des organes, la physiologie et la pathologie du cerveau sont liées au Cœur, et se répartissent entre les cinq organes, car le Cœur est l'organe souverain, le grand régisseur des cinq organes et des six viscères. C'est par lui que paraît l'Esprit, il est la résidence du mental. L'activité mentale, la conscience et la pensée sont en rapport avec le Cœur, d'où l'expression « le Cœur stocke l'esprit ». Néanmoins l'esprit se divise en cinq manifestations qui sont l'esprit, le psychotype, le morphotype, le principe d'idéation et le principe de volition dépendant respectivement du Cœur, du Foie, du Poumon, de la Rate et du Rein, c'est pourquoi l'on parle des « organes des cinq esprits ». Parmi ceux-ci, le Cœur, le Foie et, plus spécialement, le Rein ont un lien plus intime avec l'esprit.

Bien que les cinq organes soient la résidence d'une partie de l'esprit, c'est le Cœur qui, régissant la conscience, coordonne et dirige ces activités. Le Foie régit le drainage et l'évacuation, ainsi que la réflexion sur la stratégie, il régularise la composante émotionnelle du mental. Le Rein stocke l'essence, l'essence produit les moelles, les moelles se rassemblent au cerveau, c'est pourquoi la physiologie du cerveau dépend étroitement du Rein. Lorsque l'essence du Rein est en abondance, la mer des moelles, c'est-à-dire le cerveau, est bien alimentée. Le développement du cerveau est normal, l'esprit est plein de vigueur, l'ouïe est fine, la vue, claire, la pensée est vive et les gestes, souples. Lorsque l'essence du Rein est déficiente, la mer des moelles n'est plus alimentée, et l'on peut voir apparaître des vertiges, des oublis, des acouphènes, voire, dans les cas plus graves, une diminution de la mémoire, de l'obnubilation. En conclusion, en face d'une affection mentale ou émotionnelle due à un trouble des activités mentales, de la conscience et de la pensée, il ne faut pas simplement se limiter à considérer qu'elle est due à une perturbation de la fonction du Cœur relative à l'esprit (« le Cœur stocke l'esprit ») et négliger les relations que ce dernier entretient avec les quatre autres organes. Inversement, en face d'une affection cérébrale, il ne faut pas non plus se préoccuper uniquement du Rein, mais il faut aussi tenir compte des quatre autres organes.

Les moelles

Anatomie

Les moelles sont constituées par la substance d'aspect gras qui remplit la cavité centrale des os. À l'origine de la substance des moelles se trouve l'essence prénatale. Elles sont reconstituées par l'apport de l'essence postnatale. Les moelles comprennent la moelle osseuse, la moelle épinière et la matière cérébrale. La moelle osseuse est la moelle qui emplit les os, la moelle épinière est la moelle qui emplit le canal médullaire de la colonne vertébrale, elle passe derrière la nuque jusqu'à *Fugu* (ce terme désigne la vertèbre située au-dessus de la sixième vertèbre cervicale) et communique avec le cerveau à travers son orifice. La matière cérébrale est constituée de la réunion de

toutes les moelles osseuses. La moelle épinière et la matière cérébrale montent et descendent respectivement et se rejoignent, l'ensemble est appelé « moelle épinière et cérébrale ». C'est ainsi que Hua Boren peut dire : « La moelle descend du cerveau jusqu'à Dazhu [la Grande navette] (c'est le nom d'un point du méridien Taiyang de Vessie qui est situé dans le dos, sous la première vertèbre thoracique, de part et d'autre de la colonne vertébrale, à un pouce et demi de distance de celle-ci), le point Dazhu se ramifie jusqu'au cœur de la colonne vertébrale, traverse celle-ci jusqu'au sacrum et imprègne les os et les articulations. » *(Nanjing benyi)*.

Physiologie

Les moelles constituent et entretiennent la matière cérébrale

Le cerveau est la mer des moelles, c'est-à-dire que les liquides physiologiques produits à partir des aliments et la moelle osseuse reconstituent en permanence la matière cérébrale pour que les fonctions du cerveau puissent s'accomplir correctement. L'insuffisance congénitale ou la malnutrition entraînent une déficience de l'essence du Rein qui ne peut plus alors produire les moelles en suffisance pour entretenir le cerveau, ce qui fait que la mer des moelles se vide et l'on peut alors observer des symptômes tels que vertiges accompagnés d'acouphènes, étourdissements avec éblouissement, endolorissement et faiblesse dans les lombes et les jambes, diminution de la mémoire, ou bien, chez le jeune enfant, développement ralenti, fermeture tardive de la fontanelle, petite taille corporelle, intelligence et réactions lentes.

Les moelles alimentent et entretiennent le squelette

Les moelles sont stockées dans les os, elles les nourrissent. Lorsque l'essence du Rein est en suffisance, la matière d'où est produite la moelle est abondante, et la moelle peut alimenter et entretenir le squelette. La croissance et le développement de celui-ci se font alors normalement et les os sont solides et résistants. Lorsque l'essence du Rein est affaiblie et déficiente, les moelles osseuses ne sont plus nourries, et l'on voit apparaître une fragilité et un manque de force du squelette, ou des troubles de la croissance.

Production du liquide sanguin

Le Rein stocke l'essence, l'essence produit les moelles, les os sont la résidence des moelles. Cela démontre qu'à cette époque, déjà, la médecine chinoise connaissait le rôle de la moelle osseuse comme organe de la production du sang et savait que l'essence et la moelle sont à l'origine de la fabrication du sang ; de ce fait, une des méthodes de traitement permet de reconstituer l'essence en tonifiant le Rein.

Les os

Anatomie

Ici, les os représentent l'ensemble du squelette humain. Dès l'époque du *Neijing,* la médecine chinoise décrit dans le détail l'anatomie et la physiologie du système osseux.

Physiologie

Les os contiennent la moelle osseuse

Les os sont la résidence de la moelle, celle-ci est conservée dans la cavité médullaire des os, c'est pourquoi l'on dit que les os ont pour fonction de stocker la moelle. La moelle nourrit le squelette et rend les os solides et résistants.

Les os soutiennent le corps

Les os sont constitués d'une matière résistante et solide qui leur permet de supporter le corps et de protéger les organes et les viscères. Il est dit : « Les os sont l'armature du corps » (*Lingshu,* Jing mai - Des méridiens et des vaisseaux). C'est l'armature osseuse du corps qui supporte celui-ci et lui donne sa forme. Les os peuvent assurer le soutien du corps grâce aux apports nutritifs de la moelle qui entretient la solidité du tissu osseux. Lorsque l'essence et les moelles sont déficitaires, les os ne sont plus nourris, et l'on peut rapidement voir apparaître une incapacité à se tenir debout de manière prolongée, ainsi que des fractures spontanées au mouvement.

Les os régissent le mouvement

Les tendons et les aponévroses s'attachent au squelette. Les os peuvent ainsi servir de support à la contraction des muscles. Les mouvements corporels sont le résultat de l'étirement et de la contraction des tendons et des muscles et de l'extension et de la flexion des segments osseux.

Le Rein stocke l'essence, l'essence produit les moelles et le cerveau est la mer des moelles, c'est pourquoi la physiologie de ces substances est en relation avec le Rein.

Les vaisseaux

Anatomie

Le terme « vaisseaux » se réfère ici aux canaux dans lesquels circulent l'énergie et le sang. Les vaisseaux sont étroitement liés au Cœur et au Poumon. Sur le plan des structures, le cœur et les vaisseaux sont directement reliés. Sur le plan circulatoire, le

sang est propulsé par l'énergie, le Cœur régit le sang, le Poumon régit l'énergie, les vaisseaux transportent le sang et l'énergie. Tous trois sont donc interdépendants et collaborent pour assurer la circulation du sang et de l'énergie. C'est pourquoi les vaisseaux, qui sont répartis dans l'ensemble de l'organisme, à l'intérieur comme en superficie, ont une relation étroite avec le Cœur et le Poumon. Les vaisseaux constituant la voie de circulation du sang et de l'énergie, on les désigne par le terme général de « vaisseaux sanguins ».

Physiologie

Les vaisseaux sont le lieu de la circulation de l'énergie et du sang

C'est dans les vaisseaux sanguins que l'énergie et le sang circulent de manière ininterrompue à l'intérieur de l'organisme. Les vaisseaux contiennent et propulsent l'énergie et le sang, et orientent leur circulation selon une trajectoire et une direction particulières. C'est à travers les vaisseaux que l'essence subtile de l'eau et des céréales, extraite des aliments liquides et solides au niveau du Foyer moyen par l'activité de digestion et d'assimilation de la Rate et de l'Estomac, est distribuée dans tout l'organisme afin d'assurer la nutrition de l'ensemble des organes et des viscères et de leur permettre d'accomplir leurs fonctions. Lorsque la quantité de sang et d'énergie qui circule dans les vaisseaux diminue, les substances nutritives distribuées dans l'organisme deviennent insuffisantes, entraînant une insuffisance générale de l'énergie et du sang. Lorsque le rythme de la circulation de l'énergie et du sang dans les vaisseaux se trouve affecté, cela entraîne des stases sanguines si ce rythme se ralentit, ou des épanchements sanguins si le liquide sanguin se met à circuler de manière désordonnée.

Les vaisseaux véhiculent les informations provenant de l'ensemble de l'organisme

Les vaisseaux sont les voies de circulation de l'énergie et du sang et communiquent donc de manière étroite avec tous les tissus et tous les organes du corps. En outre, les vaisseaux ont une relation étroite avec le Cœur. Ce que l'on appelle le pouls est provoqué par les pulsations du cœur qui met le liquide sanguin en mouvement. L'aspect du pouls ne dépend pas uniquement du sang, du Cœur et des vaisseaux, mais il dépend aussi étroitement de l'activité fonctionnelle de l'ensemble des organes du corps. C'est ainsi que l'on peut dire que le pouls reflète les informations provenant de l'ensemble de l'organisme. L'abondance de l'énergie et du sang de l'organisme ainsi que la vigueur de l'activité fonctionnelle des organes et des viscères se reflètent dans le pouls. C'est la raison pour laquelle la palpation du pouls permet de prendre connaissance des modifications pathologiques qui ont lieu au sein de l'organisme et de poser le diagnostic des affections qui le touchent.

L'utérus, en annexe : la chambre du sperme

Anatomie

L'utérus[280] est l'organe reproducteur féminin. Il se localise dans l'abdomen inférieur, en arrière de la vessie, en avant du rectum. Son ouverture inférieure[281] débouche dans le vagin. Il présente la forme d'une poire renversée.

Physiologie

L'utérus régit les règles

L'utérus est l'organe qui régit les règles chez la femme, après la puberté. Aux environs de l'âge de quatorze ans, l'énergie du Rein est vigoureuse, l'utérus est complètement développé, les règles commencent à se produire régulièrement. Jusqu'à l'âge de cinquante ans, l'énergie du Rein diminue progressivement, les fluides reproducteurs s'épuisent, les méridiens *Ren* et *Chong* sont moins nourris, les règles deviennent irrégulières pour cesser totalement à la ménopause.

L'utérus assure la protection du fœtus

Après la puberté et l'apparition des premières règles, la femme est en mesure d'assurer la conception et de nourrir le fœtus. Après la conception, lorsque la femme a reçu l'énergie quintessenciée, l'utérus devient l'organe essentiel pour la protection et l'entretien du fœtus[282]. Les fonctions de l'utérus dépendent de l'activité physiologique de l'ensemble des organes et des viscères, ainsi que des facteurs mentaux. Les organes le plus directement impliqués dans la physiologie de l'utérus sont le Cœur, le Foie, la Rate et le Rein, ainsi que les méridiens *Ren* et *Chong,* et plus particulièrement le Rein et les méridiens *Ren* et *Chong.*

Annexe : la chambre du sperme

Chez l'homme, l'organe correspondant s'appelle la « chambre du sperme ». Il a pour fonctions de stocker le liquide séminal et d'en assurer la production. C'est l'organe reproducteur masculin. Lui aussi est régit par le Rein et dépend des vaisseaux *Ren* et *Chong*[283].

Physiologie de l'énergie, du sang et des fluides

La physiologie de l'énergie, du sang et des fluides constitue une part importante de la physiologie humaine telle qu'elle est étudiée par la médecine chinoise. Elle observe et décrit les substances fondamentales de la formation de l'organisme et de l'entretien de son activité vitale. Elle constitue l'un des trois grands pans de la physiologie avec

la physiologie des systèmes fonctionnels (manifestations visibles des systèmes) et la physiologie du système des méridiens.

Pour la médecine chinoise, la partie matérielle de l'organisme est essentiellement formée par l'essence, l'énergie, le sang et les fluides physiologiques sous diverses formes. L'essence[284] est le constituant de base de la structure organique (tissus, organes, squelette, etc.) ; l'énergie[285] est un fluide subtil doué d'une grande vitalité et circulant de manière ininterrompue dans l'organisme pour assurer l'ensemble des activités physiologiques ; le sang est un fluide de couleur rouge, chargé de principes nutritifs et circulant à l'intérieur des vaisseaux assurant la nutrition des tissus ; enfin, l'expression « fluides physiologiques » fait référence à l'ensemble des liquides, autres que le sang, présents dans l'organisme à l'état physiologique et participant à son fonctionnement ou à sa structure.

L'énergie, le sang et les fluides physiologiques sont la source de l'énergie motrice (au sens physique) qui permet aux systèmes fonctionnels organiques et viscéraux, aux méridiens et à leurs collatéraux ainsi qu'aux autres tissus et organes de l'organisme d'assurer leur activité physiologique. Inversement, la production et l'utilisation de l'énergie, du sang et des fluides sont une conséquence de l'activité physiologique des systèmes fonctionnels. Les trois sont donc étroitement liés tant sur le plan physiologique que sur le plan pathologique.

L'essentiel de la physiologie de l'énergie, du sang et des liquides est décrit complètement et systématiquement dès le *Neijing*. La construction de la physiologie est influencée par la pensée philosophique qui prend sa source dans la théorie de l'énergie en tant qu'origine unique des phénomènes naturels[286], pour laquelle l'énergie est le constituant originel et fondamental qui préside à la formation de l'univers matériel ; ses transformations dynamiques constituent le point de départ de toutes choses et tous phénomènes dans le monde naturel.

La médecine traditionnelle chinoise ne perd jamais de vue les relations de l'être humain avec son milieu naturel, c'est pourquoi elle fait tout naturellement sien le point de vue de la philosophie moniste de l'énergie lorsqu'elle étudie les substances fondamentales de la formation de l'organisme et de l'entretien de son activité vitale. Par ailleurs, la production de l'énergie, du sang et des liquides physiologiques étant le résultat de l'activité fonctionnelle des organes et des viscères, la formation et le développement des connaissances de la physiologie de ces trois substances ont donc non seulement été influencés par la philosophie moniste de l'énergie, mais sont en outre indissociables de la formation et du développement de la théorie physiologique des systèmes fonctionnels[287].

La recherche scientifique en Chine et en Occident s'est efforcée d'apporter une explication de cette approche de l'énergie, du sang et des fluides physiologiques cadrant avec les conceptions de l'anatomophysiologie moderne avec un succès variable[288].

Physiologie de l'énergie

La notion d'énergie

L'énergie est une substance essentielle à la constitution de l'organisme et à l'entretien de son activité vitale. La notion d'énergie recouvre deux aspects.

Le premier concerne l'énergie en tant que substance fondamentale et essentielle à la constitution de l'organisme. Selon la théorie moniste de l'énergie, l'existence de l'être humain est une conséquence du développement du monde naturel, dès lors que celui-ci atteint le degré d'organisation adéquat[289]. L'énergie est la substance première de la formation du monde et pour cette raison représente le fondement matériel de la constitution de l'organisme humain[290].

Le second aspect de la notion d'énergie concerne son rapport avec le maintien de l'activité vitale. L'Homme vit dans le milieu naturel, sa croissance et son développement ainsi que l'ensemble de ses activités vitales reposent sur des échanges physiques et énergétiques avec son environnement. Ainsi, les aliments liquides et solides[291] qu'il absorbe proviennent de la nature, tout comme l'air[292] qu'il inspire. Ces apports énergétiques naturels sont assimilés par l'organisme, y sont transformés par le métabolisme pour acquérir leurs propriétés physiologiques et peuvent alors assurer l'activité vitale. C'est pourquoi l'énergie est la substance essentielle au maintien de l'activité vitale.

Dans la théorie médicale, le terme « énergie » renvoie également à différentes notions de la physiologie et de l'étiopathogénie :

– l'énergie des organes et des viscères telle qu'elle est envisagée dans le chapitre sur la Physiologie des systèmes fonctionnels, c'est-à-dire l'énergie du Cœur, l'énergie du Poumon, l'énergie de la Rate, l'énergie du Foie, l'énergie du Rein et l'énergie de l'Estomac. Dans ce contexte, le terme « énergie » se rapporte à l'activité physiologique des systèmes ;
– l'énergie des méridiens et de leurs collatéraux, étudiée dans le chapitre consacré à la physiologie des méridiens, *Cf. infra*. Elle représente, ici, les fonctions des méridiens ;
– les six facteurs climatiques, qui seront présentés dans le chapitre consacré à l'étiologie. Cette expression désigne les climats saisonniers normaux ;
– les facteurs pathogènes qui se trouvent à l'origine des affections ;
– la couche de l'énergie, en rapport avec les affections fébriles. Elle correspond à un certain stade du processus pathogénique des atteintes externes de type chaleur.

L'énergie dont il est question ici n'a pas la même signification que ces autres aspects qui seront développés par ailleurs.

Production de l'énergie

L'énergie physiologique a deux origines :

– innée : durant la gestation, le fœtus reçoit les essences subtiles des deux parents dont le mélange constitue l'essence prénatale. Celle-ci est un constituant de base de l'organisme ;

– acquise : après la naissance, l'être humain absorbe les essences subtiles de l'eau et des céréales ainsi que l'énergie de l'air, qui ensemble forment l'essence postnatale.

Systèmes fonctionnels impliqués dans la production de l'énergie

L'énergie vitale est produite à partir de la matière première issue des deux sources, innée et acquise, grâce à l'activité fonctionnelle des systèmes organiques et viscéraux. Les systèmes impliqués dans la production de l'énergie sont le Rein, la Rate et l'Estomac, ainsi que le Poumon.

Le Rein stocke l'essence constitutionnelle reçue des parents. La Rate et l'Estomac assurent la réception et la décomposition de l'eau et des céréales ainsi que le transport et la transformation des essences subtiles des aliments. Le Poumon reçoit l'air extérieur et, dans le même temps, assure la distribution dans l'organisme de l'énergie déjà formée.

Mécanismes de la production de l'énergie

L'énergie est produite par la transformation de l'essence. Ce processus comprend deux aspects, l'un lié à la constitution et l'autre, au métabolisme postnatal. L'énergie prénatale procède de l'énergie quintessenciée des parents. L'énergie postnatale trouve son origine dans les substances nutritives des matières alimentaires, d'où est extraite l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales, et dans l'air ambiant. Pour qu'elle puisse pleinement assurer ses fonctions, l'énergie quintessenciée constitutionnelle doit être tout d'abord stockée par le Rein.

L'énergie est donc produite grâce à la coopération des fonctions du Poumon, de la Rate et de l'Estomac, et du Rein, mais également par le mélange de l'énergie constitutionnelle prénatale, de l'énergie quintessenciée des aliments et de l'énergie de l'air. Le mécanisme de sa production est le suivant : l'énergie quintessenciée prénatale jaillit d'entre les reins (dans la zone appelée *Mingmen*[293]) grâce à l'activité du Rein et se dirige vers le Foyer moyen où elle s'unit aux essences subtiles de l'eau et des céréales produites par la Rate et l'Estomac, puis monte jusqu'au Foyer supérieur pour se combiner à l'air extérieur inspiré par le Poumon et se transformer alors en énergie. Une fois formée, cette énergie est distribuée et mise en mouvement dans tout l'organisme par l'activité du Poumon.

L'énergie dépend donc de facteurs constitutionnels innés et des éléments nutritifs apportés par les aliments et par l'environnement naturel (acquis), mais elle entretient en outre une relation étroite avec l'activité physiologique du Rein, de la Rate et de l'Estomac, et du Poumon. C'est pourquoi tout dysfonctionnement de ces systèmes peut affecter la production de l'énergie et son équilibre physiologique, et entraîner une déficience de celle-ci. À l'intérieur de ce processus, les fonctions de la Rate et de l'Estomac ont une importance primordiale[294]. En effet, après la naissance l'être humain dépend essentiellement des éléments nutritifs apportés par les aliments pour maintenir son activité vitale. La production des éléments nutritifs absorbés par

l'organisme à partir des aliments repose sur les fonctions de réception, de transport et de transformation de la Rate et de l'Estomac ; c'est le sens de la phrase du *Lingshu,* au chapitre « De la production et des propriétés des énergies défensive et nutritive » : « L'être humain reçoit son énergie des céréales[295] », ce qui implique également que l'entretien de l'essence constitutionnelle dépend aussi de l'apport nutritif des essences subtiles des aliments.

Fonctions de l'énergie

Comme nous l'avons vu, l'énergie est le fondement du processus vital, son activité est extrêmement importante pour l'organisme. Selon les zones de l'organisme où elle se distribue, elle assure des fonctions spécifiques.

Défense

Cette fonction s'exprime dans la protection de la peau et la résistance aux agressions des énergies pathogènes. La fonction de défense assurée par l'énergie comporte deux aspects : elle représente d'une part, la résistance qu'oppose l'organisme à la pénétration des agents pathogènes externes et, d'autre part, le rejet à l'extérieur de ces agents lorsqu'ils ont pénétré dans l'organisme. À l'état physiologique, lorsque l'énergie physiologique assure correctement son rôle défensif, l'énergie pathogène ne peut facilement envahir l'organisme, mais si elle a déjà pénétré dans celui-ci, la maladie ne peut se développer facilement et si la maladie s'est déclarée, la guérison est rapide. Lorsque cette fonction est déficiente, la résistance du corps face aux agressions externes est affaiblie, ce qui se traduit par une grande vulnérabilité aux affections ou une difficulté à surmonter la maladie lorsque celle-ci s'est déclarée. C'est pourquoi l'apparition, le développement et l'évolution des affections sont étroitement liés à la fonction défensive de l'énergie.

Réchauffement

Cette fonction de réchauffement comporte deux aspects : maintien de l'homéothermie et vaporisation des liquides grâce à l'activité de la chaleur centrale. C'est une fonction extrêmement importante, indispensable au maintien de la température corporelle à un niveau constant. Elle permet aux systèmes fonctionnels, aux méridiens et à leurs collatéraux d'assurer leur activité physiologique, et au sang et aux fluides physiologiques de circuler correctement. Lorsque la fonction de réchauffement de l'énergie est affectée, elle peut entraîner une diminution de la température basale, le refroidissement des extrémités, l'affaiblissement de l'activité fonctionnelle des systèmes, le ralentissement de la circulation du sang et des fluides physiologiques, toutes transformations pathologiques caractéristiques du froid[296].

Activation

L'effet moteur de l'énergie se manifeste dans ses fonctions d'excitation et de mise en mouvement, d'activation. L'énergie est une substance matérielle et subtile douée d'une très grande vitalité. Elle stimule et impulse la croissance et le développement de l'organisme, ainsi que l'activité physiologique des systèmes organiques et viscéraux, des méridiens et des collatéraux. Elle peut également activer la production et la circulation du sang, ainsi que la production, la distribution et l'excrétion des liquides organiques.

Lorsque cette fonction d'activation faiblit, la croissance et le développement sont perturbés, ce qui peut déboucher sur un vieillissement précoce de l'organisme, s'accompagnant d'une diminution de l'activité physiologique des systèmes fonctionnels, des méridiens et des collatéraux, ou d'une insuffisance de production du sang et des liquides physiologiques et d'un ralentissement de la circulation et des troubles du transit et de l'excrétion des déchets.

Rétention et régulation

Par cette fonction, l'énergie assure la rétention de la partie liquide du corps, maintient en place les organes, et assure la régulation de l'activité physiologique. Cette fonction présente plusieurs aspects :

– elle assure la conduite et la rétention du liquide sanguin dans ses voies de circulation, prévient les extravasations sanguines et assure la circulation normale du sang dans les vaisseaux ;
– elle assure la régulation de la production et de l'excrétion de la sueur, de l'urine, de la salive, des liquides gastriques et des fluides intestinaux, évitant ainsi toute déperdition de fluides physiologiques ;
– elle assure la rétention des essences subtiles des aliments dans l'organisme pour éviter leur déperdition avant qu'elles aient pu être transformées ou utilisées ;
– elle maintient les organes en place et leur permet de conserver leurs positions respectives, évitant ainsi les ptôses.

L'affaiblissement de cette fonction de rétention et de régulation peut se traduire par une déperdition importante des fluides physiologiques. Ainsi, lorsque l'énergie n'est plus en mesure de contenir le sang, cela se traduit par différents types d'hémorragies. De même, dès lors que l'énergie n'est plus en mesure d'assurer la rétention des liquides, cela peut se traduire par une transpiration spontanée, une augmentation de la fréquence et du volume des mictions, voire de l'incontinence urinaire, une hypersialorrhée, des vomissements de liquide clair ou des diarrhées en débâcle.

La perte de contention par l'énergie peut concerner les fluides reproducteurs, on voit alors apparaître des signes tels que spermatorrhée, éjaculation spontanée ou précoce. Si, l'énergie étant affaiblie, elle n'est plus en mesure d'assurer la contention dans les méridiens *Chong* et *Ren,* cela peut se traduire par des fausses couches après le troisième mois de la grossesse ou des fausses couches répétées.

Cet affaiblissement peut également se traduire par une ptôse viscérale. Ainsi, l'effondrement de l'énergie du Centre peut entraîner une ptôse gastrique, rénale, utérine ou anale.

Transformation

Toutes les transformations survenant à l'intérieur de l'organisme sont la conséquence des mouvements de l'énergie. C'est donc dans le cours de leurs propres activités métaboliques que l'essence, l'énergie, le sang et les fluides physiologiques se transforment l'un en l'autre.

L'énergie active la production et la transformation des matières quintessenciées subtiles. Cet aspect de l'activité de l'énergie permet la production des essences subtiles de l'eau et des céréales à partir des matières alimentaires. Ces essences subtiles elles-mêmes subissent par la suite une transformation en énergie, en sang et en fluides organiques. Ces derniers, par leur transformation, produisent la sueur et l'urine. Les résidus de la digestion et de l'assimilation des matières alimentaires sont transformés en déchets. C'est à travers ce processus de transformation que l'organisme produit ou régénère ses éléments constitutifs à partir des substances appropriées qu'il extrait de manière continue de son environnement.

Dans le même temps, ce processus de transformation permet à l'organisme d'évacuer les éléments usés de ses tissus, qui retournent ainsi vers le milieu extérieur. Les transformations de l'énergie sont à l'origine du métabolisme de l'organisme. Dès lors que les transformations de l'énergie ne sont plus assurées correctement, le métabolisme peut en être globalement affecté au niveau de la digestion et de l'assimilation des aliments, de la production et de la distribution de l'énergie, du sang et des fluides physiologiques. Les mécanismes de l'excrétion de la sueur, de l'urine et des selles se dérèglent et deviennent le siège de transformations pathologiques.

Dans la littérature médicale classique, la notion de transformation de l'énergie renvoie fréquemment à la fonction d'excrétion de l'urine par la Vessie, ainsi le *Suwen,* au chapitre « Des livres secrets de la bibliothèque impériale », indique : « La Vessie assume la fonction d'un réservoir, en elle s'accumulent les liquides, ceux-ci sont évacués vers l'extérieur grâce à l'activité [aux transformations] de l'énergie[297]. » L'expression « transformations de l'énergie » peut également s'appliquer aux transformations que subissent les six énergies climatiques, et à de nombreux autres processus.

Par ailleurs, les fonctions de rétention et de régulation et d'activation de l'énergie se complètent. D'une part, l'énergie active la circulation sanguine ainsi que la distribution et l'excrétion des fluides physiologiques. D'autre part, elle assure la rétention de la phase liquide de l'organisme afin d'éviter toute déperdition inutile. Ces deux aspects de l'activité de l'énergie constituent une synergie assurant la régulation et l'harmonisation de la mise en circulation, de la sécrétion et de l'élimination des fluides corporels. Ils constituent un facteur important de l'équilibre de la circulation sanguine et du métabolisme des fluides.

Les cinq aspects de l'activité de l'énergie que nous venons de voir sont tous d'une importance extrême pour l'activité vitale de l'organisme, aucun ne peut être négligé, ils sont étroitement interdépendants.

Tableau III - Tableau récapitulatif des fonctions de l'énergie.

Fonction	**Effet physiologique**
Défense	Protège la peau, permet de résister à l'agression des agents pathogènes et de les chasser de l'organisme.
Réchauffement	Maintient la température corporelle à son niveau normal, réchauffe les organes, les viscères et les méridiens. Assure une bonne circulation du sang et des liquides.
Activation	Effet excitateur et activateur sur la croissance et le développement de l'organisme, ainsi que sur l'activité fonctionnelle des organes, des viscères, des méridiens et des collatéraux. Active et favorise la production et la circulation du sang ainsi que le métabolisme des fluides.
Transformation	Favorise la production et la transformation des substances quintessenciées de l'organisme.
Rétention, régulation	Conduit et retient le sang, la sueur, l'urine, la salive, les liquides de l'estomac et des intestins et le sperme. Assure la contention des méridiens *Chong* et *Ren*. Maintient les organes internes à leur place.

Le processus énergétique

L'énergie peut assurer ses différentes fonctions grâce à sa circulation continue dans l'organisme. Dès que ce mouvement s'interrompt, l'énergie n'est plus en mesure d'assurer l'activité vitale qui cesse également. L'expression « processus énergétique » désigne l'ensemble des directions que prend le mouvement de l'énergie dans l'organisme.

Les différentes manifestations du processus énergétique

Le processus énergétique se traduit par des manifestations très variées dans l'organisme. En physiologie, cependant, les principales manifestations sont : l'ascension, la descension, l'émersion et l'entrée. L'ascension correspond au mouvement de l'énergie qui se produit du bas vers le haut. La descension est le mouvement inverse du précédent. L'émersion correspond au mouvement de l'énergie qui, partant de l'intérieur du corps, se dirige vers la superficie de l'organisme puis le milieu extérieur. L'entrée est un mouvement de l'énergie qui, partant du milieu extérieur, se dirige vers l'intérieur de l'organisme.

Les mouvements de l'énergie ont pour siège les systèmes fonctionnels et les méridiens dont ils stimulent et activent les fonctions dont on peut dire qu'elles ne sont, finalement, que les manifestations physiologiques du processus énergétique. Ainsi, la fonction de diffusion du Poumon qui consiste à distribuer l'énergie, le sang et les liquides vers la superficie est une manifestation de l'ascension de l'énergie. Sa fonction d'élimination et de descente qui consiste à faire descendre les fluides jusqu'au Rein est une conséquence de la descension. Sa fonction expiratoire qui consiste à rejeter l'énergie turbide vers l'extérieur relève du mouvement d'émersion de l'énergie. Sa fonction inspiratoire qui consiste à faire pénétrer l'air frais à l'intérieur procède de l'entrée. Les différentes manifestations du processus énergétique ont ici pour effet d'activer et de stimuler les diverses fonctions du Poumon.

Les mouvements d'ascension, de descension, d'émersion et d'entrée de l'énergie ont un effet activateur et stimulateur sur les fonctions de chacun des systèmes fonctionnels ainsi que sur les activités conjointes des systèmes organiques et viscéraux interdépendants.

Il en est ainsi de l'action de l'ascension et de la descension de l'énergie sur les fonctions de la Rate et de l'Estomac. La montée du pur par la Rate et la descente du turbide par l'Estomac réalisent en commun l'ensemble du processus de digestion, d'assimilation, de transport et d'excrétion des aliments solides et liquides. Les fonctions de systèmes interdépendants tels que la Rate et l'Estomac traduisent physiologiquement les mouvements d'ascension et de descension de l'énergie. Par ailleurs, l'ensemble du métabolisme des fluides de l'organisme constitue également une manifestation physiologique du mouvement complexe de l'énergie. Si l'on se place du point de vue d'un système fonctionnel particulier, la façon dont les mouvements de l'énergie se traduisent dans le plan physiologique dépend de la localisation et des caractéristiques physiologiques de ce système. Selon les systèmes, l'activité physiologique peut nécessiter les quatre formes du mouvement de l'énergie ou ne dépendre que de l'ascension et de la descension, ou de l'entrée et de l'émersion. D'une manière générale, l'ascension est le mouvement caractéristique des cinq systèmes organiques stockant l'énergie quintessenciée. La descension est indispensable aux six systèmes viscéraux chargés du transport des aliments et des déchets.

Le Poumon a son siège au Foyer supérieur, il communique avec le milieu extérieur par la voie respiratoire, ses fonctions dépendent des quatre formes que peut prendre le mouvement de l'énergie. Le Cœur a également son siège dans le Foyer supérieur, mais il ne communique pas avec le milieu extérieur. Ses fonctions physiologiques sont uniquement en rapport avec l'ascension et la descension de l'énergie, et des deux, c'est la descension qui a le plus d'importance. La Rate et l'Estomac se situent tous deux au Foyer moyen. Toutefois, la Rate régit le transport et la transformation et dépend donc de l'ascension et l'Estomac régit la réception et dépend donc de la descension. Le Rein et le Foie résident au Foyer inférieur et n'ont pas de communication directe avec le milieu extérieur. Leur activité physiologique est en rapport avec l'ascension et la descension, la première étant prépondérante.

Les différentes activités physiologiques des systèmes fonctionnels ne sont pas nécessairement en rapport avec les quatre formes du mouvement de l'énergie et, en

général, ne dépendent plus particulièrement que de l'une ou l'autre de celles-ci. C'est le cas pour le Foie et la Rate dont les fonctions reposent principalement sur l'ascension, ou de l'Estomac et du Poumon dont les fonctions reposent essentiellement sur la descension, etc. Si l'on se place du point de vue de l'activité physiologique prise dans son ensemble, cependant, les mouvements d'ascension et de descension, d'entrée et d'émersion doivent être coordonnés et équilibrés. C'est à cette seule condition qu'ils peuvent avoir leur effet activateur et stimulateur sur l'activité vitale de l'organisme.

Cet équilibre dynamique et cette coordination des différentes formes que prend le mouvement de l'énergie à l'état physiologique sont désignés dans les ouvrages médicaux par l'expression « adaptation et fluidité du processus énergétique ». Lorsque cet équilibre est rompu, des signes de perturbation de l'activité vitale apparaissent, c'est ce que sous-entend l'expression « perte d'adaptation du mouvement de l'énergie ». Les formes que peut prendre le mouvement de l'énergie sont variées, c'est pourquoi les manifestations pathologiques provoquées par la perte d'adaptation de ce mouvement sont complexes.

La perte d'adaptation du processus énergétique peut toucher n'importe lequel de ses mouvements, mais d'une manière générale, lorsque les mouvements de l'énergie sont entravés, sa circulation devient plus difficile et perd sa fluidité. Lorsque l'entrave à la circulation de l'énergie s'accroît à tel point qu'il apparaît des blocages dans certaines zones de l'organisme, on parle de stagnation de l'énergie.

Lorsque le mouvement de l'énergie s'inverse, et en particulier lorsque cette inversion touche le mouvement de descente, on parle de reflux de l'énergie. Lorsqu'il ne se fait pas suffisamment, l'énergie à tendance à stagner, de même lorsqu'elle ne monte pas suffisamment. Lorsque l'énergie descend de manière excessive, on parle d'effondrement de l'énergie. Lorsque le mouvement de sortie est excessif, on parle d'échappement de l'énergie. Lorsqu'il est insuffisant et que l'énergie s'accumule à l'intérieur de l'organisme, on parle de conglomération de l'énergie, de dépression de l'énergie ou, dans des situations graves, de blocage de l'énergie.

Classification et distribution des différentes formes de l'énergie

Ainsi que nous l'avons vu, l'énergie nécessaire à l'organisme est produite grâce à l'activité du Rein, de la Rate, de l'Estomac et du Poumon à partir de l'énergie quintessenciée stockée dans le Rein, des aliments solides et liquides et de l'air. On distingue cependant différentes instanciations de l'énergie, selon son origine, les zones où elle se diffuse et ses propriétés physiologiques. Ce sont l'énergie originelle, l'énergie première, l'énergie nourricière et l'énergie défensive.

L'énergie originelle

L'énergie originelle, également appelée énergie primaire ou véritable, représente la force motrice originelle du processus vital. L'énergie originelle est la plus fondamentale et la plus importante de toutes les formes que prend l'énergie dans l'organisme.

L'énergie originelle procède de l'essence prénatale et son développement repose sur l'essence postnatale. La production de l'énergie originelle se fait à partir de l'énergie quintessenciée prénatale reçue des parents, transformée par le Rein et entretenue par les essences subtiles des aliments. Elle dépend principalement du Rein.

L'abondance de l'énergie originelle dans l'organisme est directement liée à l'héritage pré-natal, mais elle dépend également de l'alimentation, de l'activité physique et professionnelle, des facteurs mentaux et des affections. Une personne ayant hérité d'une constitution fragile peut progressivement renforcer son énergie originelle grâce à une alimentation et une activité physique équilibrées. Inversement, une personne ayant reçu en héritage une constitution solide et une énergie originelle abondante peut voir ces ressources indûment affectées par les conditions de l'acquis. C'est pourquoi de nombreux auteurs classiques insistent sur l'importance de l'alimentation et de l'entretien de l'énergie acquise[298].

L'énergie originelle se déploie d'entre les reins (à partir de la zone d'émergence appelée Porte de vie[299]) et se diffuse dans tout le corps en passant par le Triple Réchauffeur pour rejoindre le système des méridiens et les espaces interstitiels situés entre peau et muscle. À l'intérieur, elle circule dans les systèmes organiques et viscéraux, au niveau des couches superficielles du corps, elle circule dans la peau et les muscles et les espaces interstitiels. Elle se diffuse dans l'ensemble de l'organisme et son action s'exerce sur toutes les parties du corps.

Au cours de sa circulation dans l'organisme, l'énergie originelle passe par chacun des organes, des viscères, des méridiens et des tissus superficiels du corps. Sa circulation incessante dans l'organisme permet à l'activité physiologique de s'accomplir correctement.

Les fonctions de l'énergie originelle sont de réchauffer les systèmes fonctionnels et les méridiens et de stimuler leur activité physiologique. Elle active la croissance et le développement de l'organisme, constitue la force motrice primaire du processus vital et préserve les substances essentielles à l'activité.

L'énergie originelle active la croissance et le développement de l'organisme. Selon l'explication qu'en donne le *Lingshu,* au chapitre intitulé « De la longévité naturelle[300] », l'énergie originelle se déploie et reste abondante entre dix et quarante ans. Elle se déploie dans l'ensemble de l'organisme et elle s'épanouit au vertex, imprégnant les organes et les viscères, les muscles et la chair, les membres et les os, la tête et le tronc ainsi que le dos et la colonne vertébrale. Elle permet la maturation des cinq organes, la croissance osseuse, donne la solidité et la force au corps et à l'être humain la capacité de courir. De cinquante à cent ans, elle s'affaiblit progressivement, et ne peut plus se déployer aussi aisément dans l'ensemble de l'organisme. Les organes et les viscères, les muscles et la chair, les membres et les os, la tête et le tronc ne sont plus correctement entretenus, c'est pourquoi les cinq systèmes fonctionnels organiques

s'affaiblissent graduellement, la vue se trouble, les muscles et la peau se flétrissent, l'être humain s'allonge plus volontiers qu'il ne demeure debout, puis « seuls restent les os et c'est la fin ».

Mingmen, la Porte de vie, contient la racine de l'énergie originelle. Cette notion et les débats qu'elle a suscités au cours du temps sont présentés brièvement dans les paragraphes consacrés au système fonctionnel du Rein. Schématiquement, la Porte de vie désigne l'énergie provenant de la réunion de l'énergie de l'Eau et du Feu, c'est-à-dire du yin et du yang originels, fondamentaux du corps ainsi que la zone d'où elle émerge du système pour se déployer dans tout l'organisme. Cette instanciation de l'énergie dans le corps assure l'entretien du yin et du yang des systèmes fonctionnels et constitue la source de leur activité[301].

L'expression désigne ici le lieu d'où surgit l'énergie originelle, qui peut être assimilé à cette dernière. Les activités physiologiques de l'ensemble des organes et des viscères de l'organisme (*Cf. supra*) s'effectuent grâce à la Porte de vie, c'est-à-dire grâce à l'action réchauffante et stimulante de l'énergie originelle.

Lorsque l'énergie originelle est insuffisante, la croissance et le développement de l'organisme ralentissent, de même que l'activité fonctionnelle des systèmes.

Tableau IV - Caractéristiques de l'énergie originelle.

Production	Transformée à partir de l'essence prénatale et entretenue par l'essence postnatale.
Répartition	Distribuée dans l'organisme à travers le Triple Réchauffeur : dans la profondeur, elle parcourt les organes et les viscères, dans les couches superficielles, elle se diffuse au niveau de la peau et des muscles et des espaces interstitiels.
Fonctions	Active et stimule l'activité physiologique des organes et des viscères.

L'énergie première

Cette expression désigne l'énergie qui s'accumule dans le thorax, et qui est constituée par la synthèse de l'énergie extraite des aliments par la Rate et l'Estomac et transportée par la Rate vers le Poumon, et de l'énergie extraite de l'air par ce dernier.

L'énergie première est distribuée dans l'organisme par l'effet de la fonction de diffusion et de dispersion du Poumon. Elle sort par la gorge et rejoint les vaisseaux du Cœur. La fonction d'élimination et de descente du Poumon permet de la mettre en réserve dans le Champ de Cinabre inférieur[302] et de pénétrer dans le méridien *Zuyangming* de l'Estomac par le point 气街 Qìjiē[303].

L'énergie première a deux fonctions. La première est de stimuler la respiration : elle sort par la gorge et elle stimule la fonction respiratoire du Poumon. L'élocution et la force de la voix dépendent également de cette forme que prend l'énergie. D'autre part, elle active l'énergie et le sang : rejoignant les vaisseaux du Cœur, elle aide

l'énergie propre de ce système à impulser le rythme cardiaque et à réguler sa fréquence et son rythme. Elle a de ce fait une influence sur la force et le rythme de la pulsation, sur la circulation sanguine, ainsi que sur le mouvement et la température des membres. L'état de l'énergie première peut être observé au niveau de la région sous-cordiale dans la zone appelée *Xuli*[304]. Enfin, de l'énergie première dérivent l'énergie défensive et l'énergie nourricière[305].

L'insuffisance de l'énergie première est principalement due au Poumon, à la Rate et à l'Estomac. Dans ce cas, les systèmes affectés sont principalement le Cœur et le Poumon : la respiration s'affaiblit, la voix manque de force, le rythme cardiaque est perturbé, etc. Les affections de l'énergie première sont avant tout des affections liées à l'insuffisance.

Tableau V - Caractéristiques de l'énergie première.

Production	Produite à partir du mélange de l'énergie des aliments (produite par la Rate et l'Estomac) et de l'énergie extraite de l'air par le Poumon.
Distribution	S'accumule dans le thorax, la « mer supérieure de l'énergie », puis sort par la gorge, et stimule le mouvement respiratoire du Poumon.
Fonctions	Rejoint les vaisseaux du Cœur et active la circulation de l'énergie et du sang.

L'énergie nourricière

L'énergie nourricière circule dans les vaisseaux et possède une action nutritive. Elle circule avec le sang dans les vaisseaux et lui est intimement liée. On les désigne donc fréquemment par le terme collectif de « sang nourricier[306] ». L'énergie nourricière procède du yin par rapport à l'énergie défensive qui appartient au yang. L'énergie nourricière dérive essentiellement des essences subtiles extraites des aliments grâce à l'activité de la Rate et de l'Estomac et transportées vers le Poumon où leur aspect le plus raffiné passe dans les vaisseaux pour la former.

L'énergie nourricière sort du Foyer moyen et passe par le Poumon pour rejoindre ensuite les méridiens et les vaisseaux. Elle parcourt les quatorze méridiens et circule dans l'ensemble de l'organisme.

La circulation de l'énergie nourricière obéit à un cycle régulier. À l'état physiologique, elle traverse cinquante fois par jour les quatorze méridiens[307] selon le trajet suivant : elle sort du Foyer moyen (Rate, Estomac), et commence sa circulation dans les douze méridiens par le méridien *Shoutaiyin* du Poumon et la termine par le méridien *Zujueyin* du Foie pour repartir dans le méridien du Poumon. Au cours de sa circulation dans les douze méridiens, l'énergie nourricière subit une dérivation au niveau du Foie : une partie sort du Foie pour se diriger par une branche interne du méridien derrière le front et passant par le vertex, elle pénètre dans les méridiens *Du* et *Ren*.

Elle revient ensuite vers le creux sus-claviculaire où elle s'introduit pour entrer dans le Poumon puis rejoindre la circulation dans ce méridien. C'est ainsi que se réalise la circulation de l'énergie nourricière dans les méridiens *Du* et *Ren*. Le trajet principal qui emprunte la voie des douze méridiens et le trajet dérivé passant par les méridiens *Du* et *Ren* assurent la circulation dans les quatorze méridiens et permettent à l'énergie nourricière de parcourir l'ensemble de l'organisme dans les deux sens et de passer des parties yin aux parties yang, et inversement[308].

Les fonctions de l'énergie nourricière concernent principalement la production du liquide sanguin et la nutrition de l'organisme. L'énergie nourricière est acheminée par le Poumon vers les vaisseaux où elle devient une composante du sang. Le *Lingshu* indique : « la partie liquide de l'énergie nourricière se déverse dans les vaisseaux où elle se transforme en sang pour nourrir les quatre extrémités et se déverser à l'intérieur dans les systèmes organiques et viscéraux durant plusieurs cycles[309] », « [L'énergie nourricière] se déverse dans les vaisseaux du Poumon et s'y transforme en sang[310] ».

L'énergie nourricière circule dans les vaisseaux et imprègne tout l'organisme. Elle fournit les substances nutritives nécessaires à l'activité physiologique des systèmes organiques et viscéraux, et des méridiens. Elle imprègne l'ensemble de l'organisme, du haut en bas, de l'intérieur à l'extérieur. Elle s'écoule dans le centre (du corps) pour nourrir les cinq systèmes organiques et les six systèmes viscéraux et diffuse vers la périphérie pour irriguer la peau et les poils, les tendons et les os[311].

Tableau VI - Caractéristiques de l'énergie nourricière.

Production	Produite par la transformation de l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales par la Rate et l'Estomac.
Distribution	Circule en permanence dans les vaisseaux.
Fonctions	Production du liquide sanguin. Nutrition de l'organisme.

L'énergie défensive

L'énergie défensive circule à l'extérieur des vaisseaux. Cette instanciation de l'énergie assure la protection de l'organisme. Comparativement à l'énergie nourricière, l'énergie défensive relève du yang, c'est pourquoi elle est parfois appelée « yang défensif ».

Elle est produite à partir des essences subtiles des aliments extraites par la Rate et l'Estomac et acheminées jusqu'au Poumon. C'est la fraction animée, mobile et fluide de ces essences qui se diffuse à l'extérieur des méridiens et des vaisseaux et constitue l'énergie défensive.

L'énergie quintessenciée prénatale qui se trouve dans le Rein agit comme catalyseur dans le processus de production de l'énergie défensive. C'est pourquoi on peut considérer que cette énergie trouve sa source dans le Foyer inférieur, qu'elle est

produite par le Foyer moyen et distribuée à partir du Foyer supérieur. Son niveau et sa qualité dépendent donc de l'état du Rein, de la Rate, de l'Estomac et du Poumon.

L'énergie défensive circule à l'extérieur des vaisseaux et diffuse dans les espaces interstitiels et les cavités du corps grâce à la fonction de diffusion et de dispersion du Poumon. Sa circulation obéit à certaines lois : à l'état physiologique, elle circule sans interruption durant le nycthémère, effectuant cinquante révolutions dans l'organisme. Durant la phase diurne, elle traverse à vingt-cinq reprises les six systèmes viscéraux et la superficie de l'organisme, à l'extérieur des méridiens et des vaisseaux. Durant la phase nocturne, elle traverse vingt-cinq fois les cinq systèmes organiques. Sa circulation diurne commence au réveil, à partir de la commissure interne des paupières, s'étend vers le crâne puis intéresse successivement les méridiens de *Taiyang,* de *Shaoyang* et de *Yangming,* se dirigeant du haut vers le bas, puis passe dans les zones yin au niveau du pied, à travers le méridien *Zushaoyin* du Rein. C'est ainsi que, chaque jour, l'énergie défensive circule vingt-cinq fois dans la partie yang de l'organisme. Du crépuscule à l'aube, elle traverse successivement les méridiens du Rein, du Cœur, du Poumon, du Foie et de la Rate pour finalement revenir au méridien du Rein, réalisant durant la nuit vingt-cinq révolutions dans la partie yin de l'organisme.

Les principales fonctions de l'énergie défensive concernent la protection, le réchauffement et la régulation de l'organisme. L'énergie défensive a pour rôle d'une part de protéger les couches superficielles du corps de l'agression d'agents pathogènes externes ou d'éliminer ceux-ci en les évacuant à l'extérieur de l'organisme. Elle assure d'autre part l'homéothermie interne pour maintenir la température basale à un niveau compatible avec le fonctionnement des systèmes et des structures. Cet aspect de l'énergie défensive est la concrétisation de la fonction de réchauffement attribuée à l'énergie d'une manière plus générale (*Cf. supra*). La diffusion de l'énergie défensive dans les couches musculaires contribue à leur solidité et sa distribution au niveau de la peau confère à celle-ci sa souplesse et son humectation naturelles[312]. Enfin, elle assure le contrôle des espaces interstitiels et des pores, régulant ainsi l'excrétion de la sueur et le métabolisme des fluides physiologiques en fonction de l'activité afin de maintenir l'homéothermie et l'équilibre avec le milieu. Par ailleurs, la circulation nocturne de l'énergie défensive est en rapport avec le sommeil et le réveil : sa circulation dans les couches profondes de l'organisme coïncide avec le sommeil. Son émersion vers la superficie au point Jingming coïncide avec le réveil. L'insuffisance de l'énergie défensive entraîne une défaillance de la protection superficielle et des fonctions défensives, facilitant la pénétration des perversités dans l'organisme. L'organisme se défendant mal contre la maladie, les affections guérissent difficilement, les fonctions organiques déclinent, la constitution physique s'affaiblit. En outre, les voies de la sensibilité extéroceptive et proprioceptive sont perturbées et il peut apparaître une transpiration spontanée. Les troubles de la circulation de l'énergie défensive affectent l'équilibre veille-sommeil : lorsqu'elle s'attarde dans la partie yang, le sommeil est écourté, si c'est dans la partie yin, le sommeil est rallongé.

Bien que l'énergie nourricière et l'énergie défensive procèdent toutes deux de l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales, elles diffèrent sur de nombreux points : l'énergie nourricière est par nature extrêmement raffinée, circule à l'intérieur

des vaisseaux, constitue la fonction nutritive du liquide sanguin et régit la défense interne, elle relève du yin. L'énergie défensive est par nature animée, mobile et fluide, circule en dehors des vaisseaux, a pour fonction de réchauffer les organes et les viscères et régit la protection externe, elle relève du yang.

Physiologie du sang

D'une manière très générale, le sang est défini en médecine chinoise comme un liquide de couleur rouge, très nutritif, circulant dans les vaisseaux. Il représente l'une des substances essentielles à la constitution de l'organisme humain et à la préservation de son activité vitale.

De cette définition découlent les conséquences suivantes : le sang est un liquide rouge, il est donc de nature matérielle ; le sang est doué d'un grand pouvoir nutritif, ce qui implique que sa fonction principale est en rapport avec la nutrition ; le sang circule dans les vaisseaux[313], ce qui est une condition nécessaire à la mise en œuvre de ses fonctions. Si sous l'effet de divers facteurs, le liquide sanguin s'extravase, il se produit une hémorragie. Le sang extravasé ne remplit plus les conditions nécessaires pour exercer ses fonctions, il ne possède donc plus d'activité physiologique.

La production du sang humain s'effectue selon deux voies différentes. La première est celle de la transformation des essences subtiles de l'eau et des céréales, la seconde est celle de la transformation de l'essence.

Ainsi que nous l'avons vu ci-dessus, les essences subtiles de l'eau et des céréales sont obtenues par la transformation des aliments solides et liquides décomposés dans l'estomac, puis transportés et transformés par la Rate. Grâce à l'action ascendante de cette dernière, ces essences subtiles sont ensuite transportées vers le Poumon où elles se combinent à l'air inspiré ; sous l'action de l'énergie du Cœur et du Poumon, ce mélange pénètre ensuite dans les vaisseaux et se transforme en sang[314].

Par ailleurs, c'est également à partir des essences subtiles des aliments que sont produits l'énergie nourricière et les liquides physiologiques, des constituants également importants du liquide sanguin. Après être passée dans le Poumon l'énergie nourricière pénètre dans les vaisseaux et s'y transforme en sang en se combinant aux autres constituants. Les fluides physiologiques peuvent également pénétrer dans les vaisseaux et participer à la formation du liquide sanguin. Ils ont pour effet de maintenir et de régulariser la concentration du sang.

La Rate et l'Estomac sont la source de la production du sang, car les essences subtiles des aliments produites par l'activité de ces deux organes sont la matière première du liquide sanguin. C'est pour cela que la production du liquide sanguin est influencée par la qualité nutritive des aliments et l'état de la fonction de transport et de transformation de la Rate et de l'Estomac. La malnutrition chronique ou un dysfonctionnement ancien des fonctions de transport et de transformation de la Rate et de l'Estomac affectent la production du sang et conduisent à des situations pathologiques dites de déficience du sang.

L'essence peut également constituer la matière première du sang. Cette voie de la formation du sang est très fréquemment décrite dans les ouvrages médicaux postérieurs au *Neijing*[315].

Cette transformation de l'essence du Rein s'effectue par le biais de la moelle osseuse et de l'activité du Foie. Le Rein régit les os, l'essence du Rein peut être transformée en moelle, la moelle emplit les os où elle peut se transformer en sang[316]. L'essence du Rein est transportée vers le Foie où elle peut être transformée en sang[317]. Le Rein et le Foie jouent donc un rôle très important dans le processus de production du sang à partir de l'essence, c'est pourquoi les dysfonctionnements les affectant touchent également la production du liquide sanguin et peuvent déboucher sur des situations pathologiques liées à l'insuffisance du sang.

Qu'il soit produit par l'une ou l'autre voie, le sang, à l'instar de l'énergie, a pour origine les substances non raffinées provenant de la nature[318], dont les essences subtiles solides et liquides sont extraites par la Rate et l'Estomac. C'est pourquoi ces deux organes occupent une place essentielle dans le processus de la production du sang.

Pour la médecine chinoise, les fonctions essentielles du sang sont nourrir et humidifier. Il constitue en outre la base matérielle des activités mentales et émotionnelles. Les fonctions nutritive et humectante du sang procèdent directement de sa nature et de sa composition. Elles ne peuvent s'effectuer correctement que si le sang circule normalement dans les vaisseaux. Au cours de cette circulation, le sang irrigue sans discontinuer les cinq systèmes organiques et les six systèmes viscéraux, ainsi que la peau et les muscles, les tendons et les os, et fournit continuellement les substances nutritives nécessaires à chaque organe et à chaque tissu de l'organisme[319]. Tout cela se rapporte aux fonctions nutritive et humectante du sang dont les manifestations sont également visibles dans la carnation du visage, les muscles, la peau, les poils et les cheveux : le teint est rose et onctueux, les muscles pleins et solides, la peau et les cheveux lustrés. L'affaiblissement des fonctions nutritive et humectante du sang se traduit à la fois par un ralentissement de l'activité fonctionnelle des organes et des viscères, et par des manifestations au niveau de la carnation (le teint devient terne ou blême), de la peau (qui devient sèche), et des muscles et des membres (qui s'engourdissent ou sont raides et perdent leur agilité).

Quelles qu'en soient les causes, l'insuffisance du sang et les perturbations de la circulation sanguine produisent à divers degrés des symptômes caractéristiques d'un dysfonctionnement mental et émotionnel. L'insuffisance du sang au niveau du Cœur ou du Foie se traduit fréquemment par des palpitations s'accompagnant d'anxiété, d'insomnie et d'une activité onirique excessive. Ces symptômes indiquent que l'esprit n'est pas tranquille. Une hémorragie grave peut également entraîner l'apparition de troubles neuropsychiques tels qu'agitation, absences, démence ou coma. Ces situations démontrent la relation intime existant entre le fluide sanguin et l'activité mentale et émotionnelle[320].

À l'état physiologique, le sang circule dans les vaisseaux et parcourt sans discontinuer l'ensemble de l'organisme. La continuité, l'intégrité du système vasculaire sont la condition essentielle d'une circulation normale. Par ailleurs, les activités du Cœur, du Poumon, du Foie et de la Rate ont une grande influence sur le bon déroulement de la

circulation sanguine. Le Cœur régit le sang et les vaisseaux[321]. C'est l'énergie du Cœur qui fournit la force motrice nécessaire à la circulation du sang dans les vaisseaux. Le Poumon régit toutes les énergies de l'organisme, il est étroitement impliqué dans la production de l'énergie première dont l'une des fonctions est de rejoindre les vaisseaux du Cœur pour activer le sang et l'énergie. Le Poumon (système et organe) est le lieu de convergence de l'ensemble de la circulation. Cela signifie d'une part que tous les vaisseaux de l'organisme convergent vers le Poumon pour s'y réunir et, d'autre part, que c'est grâce à l'action de l'énergie du Poumon que le liquide sanguin peut être transporté dans l'ensemble de l'organisme[322]. La Rate conduit le sang et préserve sa cohésion, l'énergie de la Rate maintient le sang dans ses voies normales de circulation.

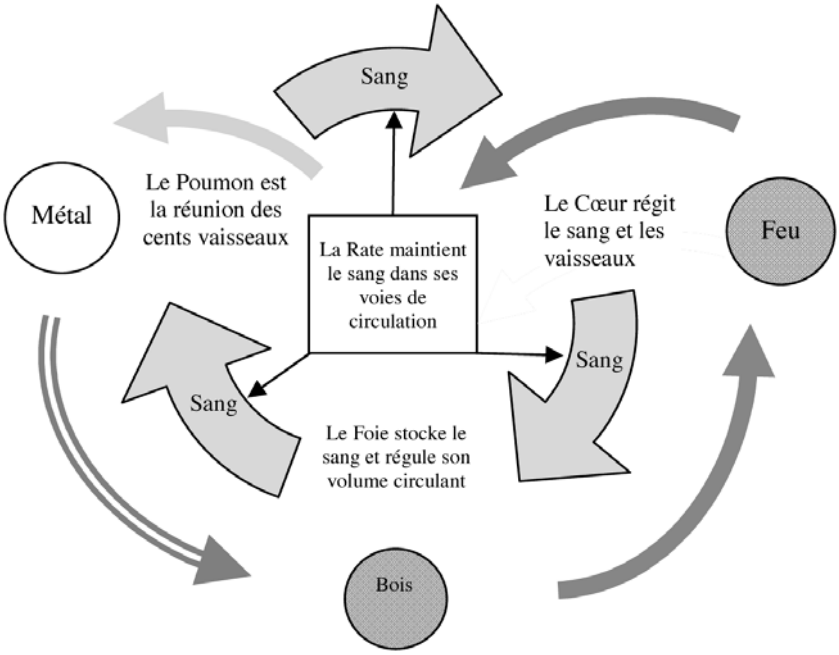

Sang
Métal
Le Poumon est la réunion des cents vaisseaux
La Rate maintient le sang dans ses voies de circulation
Le Cœur régit le sang et les vaisseaux
Feu
Sang
Sang
Le Foie stocke le sang et régule son volume circulant
Bois

Fig. 1 - Schéma de la circulation sanguine et de ses relations avec les systèmes fonctionnels.

Le Foie stocke le sang et régule le volume sanguin circulant dans les muscles en fonction de l'activité afin que le niveau général de la circulation reste constant. Par ailleurs, les fonctions de drainage et de dispersion du Foie exercent une action de régulation sur le mouvement de l'énergie avec pour conséquences, d'une part, de protéger la fonction de stockage propre au Foie et, d'autre part, d'assurer la fluidité de la circulation sanguine.

Le schéma ci-dessus met en évidence la conjonction de deux forces : l'une, motrice, assurant la mise en mouvement de la circulation (c'est le rôle combiné du

Poumon et du Cœur), et l'autre, de nature à la fois contentive pour garder le fluide sanguin dans les voies de circulation (c'est la fonction de la Rate) et régulatrice pour maintenir constant le volume circulant (c'est la fonction du Foie). Lorsque la force motrice devient insuffisante, la circulation ralentit, le sang circule difficilement et à tendance à stagner, voire à se bloquer. Lorsque la force régulatrice et contentive vient à manquer, le sang tend à s'extravaser.

Tableau VII - Production, circulation et fonctions du sang.

Sang	Production	À partir de l'essence prénatale stockée dans le Rein.	Essence des moelles. Essence du sang.
		À partir de l'essence de l'eau et des céréales dans la Rate.	Énergie nourricière et liquides physiologiques.
	Circulation	L'air pénètre dans le Poumon.	Voie nasale.
		Le Cœur régit le sang et les vaisseaux.	Point central et moteur de la circulation sanguine.
		Le Poumon est le lieu de réunion des cent vaisseaux.	Rejette le vicié, absorbe le pur, l'énergie est le maître du sang.
		La Rate régit la cohésion du sang.	Contrôle la circulation du sang dans les vaisseaux.
		Le Foie stocke le sang.	Mise en réserve du sang, régulation du volume sanguin.
	Fonctions	Nutrition et humidification de l'ensemble de l'organisme. Substrat matériel de l'activité mentale et émotionnelle.	

Physiologie des fluides organiques

Le concept de fluide physiologique en médecine chinoise

L'expression « fluides physiologiques » désigne l'ensemble de la phase liquide de l'organisme et inclut les fluides présents dans les tissus, les fluides sécrétés par différentes structures des systèmes fonctionnels tels le mucus nasal, les larmes, la salive, etc., les produits liquides du métabolisme telles la sueur et l'urine, mais également les fluides secrétés par les séreuses et le liquide céphalorachidien.

Les liquides organiques sont, à l'instar de l'énergie et du sang, des substances fondamentales et essentielles à la constitution de l'organisme et à l'entretien de son activité vitale.

La médecine chinoise distingue deux types de liquides de nature, de fonction et de localisation différentes : les premiers se caractérisent par un aspect limpide et fluide. Ils sont localisés et se diffusent principalement au niveau de la superficie de l'organisme : peau, muscles et orifices. Ils ont pour fonction d'humidifier les tissus et sont appelés 津, traduit ici par « fluides affluents ». Les seconds sont épais et denses. Plutôt visqueux, ils baignent principalement les articulations, les organes et les viscères, le cerveau et les moelles. Ils ont pour fonction de nourrir les tissus. Ils sont appelés 液, traduit ici par « fluides denses[323] ». Cela pour la description traditionnelle des fluides physiologiques dans le *Neijing* qui évoquait déjà les affluents tels que la sueur, les larmes, le mucus nasal, la salive[324], l'urine, voire même ce qui pourrait correspondre au plasma sanguin[325] et les fluides denses (synovie, liquide céphalorachidien)[326] qui humectent les organes et les viscères[327].

Les fluides affluents et les fluides denses partagent fondamentalement la même nature : ils proviennent de la transformation des aliments solides et liquides et dépendent pour leur production des fonctions de transport et de transformation de la Rate et de l'Estomac. Les deux types de fluides peuvent se transformer l'un en l'autre au cours de leur circulation et du processus métabolique, ils peuvent influer l'un sur l'autre dans le cours du processus pathogénique : une atteinte des fluides affluents peut entraîner l'appauvrissement des fluides denses, et inversement. C'est pour ces raisons qu'il est fréquemment fait référence aux fluides physiologiques[328] dans leur ensemble sans les différencier formellement. Il convient cependant de pouvoir distinguer une atteinte des fluides affluents d'un épuisement des fluides denses.

Tableau VIII - Comparaison entre fluides affluents et fluides denses.

	Fluides denses	Fluides affluents
Consistance	Fluides épais, denses, visqueux, peu mobiles.	Fluides aqueux, limpides, très mobiles.
Distribution	Baignent les articulations et la cavité céphalo-rachidienne.	Sont exsudés pour être diffusés dans la peau et les muscles, les espaces interstitiels et les orifices.
Fonctions	Baigner les articulations pour favoriser leur mouvement, nourrir la matière cérébrale.	Nourrir et humecter les muscles, la peau et les orifices.
Nature	Procèdent du yin.	Procèdent du yang.

Production et distribution des fluides physiologiques

La formation et la distribution des fluides organiques sont des processus physiologiques complexes impliquant différents systèmes fonctionnels organiques et viscéraux.

Le métabolisme des fluides physiologiques dépend fondamentalement de l'activité de l'Estomac, de la Rate, du Poumon et de la Vessie[329]. Les fluides sont produits à partir de l'eau et des éléments nutritifs extraits des aliments liquides et solides au niveau de l'Estomac, de la Rate, de l'Intestin Grêle et du Gros Intestin. La Rate et l'Estomac digèrent les aliments pour en extraire la partie quintessenciée des liquides qui est ensuite transportée vers le Poumon et le Cœur d'où elle est diffusée dans tout l'organisme[330].

Au niveau du système digestif, on considère que l'Intestin Grêle régit les fluides denses et le Gros Intestin, les fluides affluents. L'Intestin Grêle sépare le pur du trouble, il absorbe la plus grande part des éléments nutritifs et de l'eau et les transporte vers la Rate d'où ils sont distribués dans tout l'organisme. Il initie le métabolisme de l'eau vers le Rein et la Vessie. Les déchets résultant de son activité sont transportés vers le Gros Intestin qui en extrait la fraction liquide et excrète le résidu solide.

La distribution des fluides physiologiques repose sur l'activité de la Rate, du Poumon et du Rein, mais également du Triple Réchauffeur, du Foie et du Cœur.

La part du système fonctionnel de la Rate dans la distribution des fluides physiologiques est en rapport avec l'extraction des essences subtiles des aliments liquides et solides et leur transport vers le Poumon d'où elles sont distribuées dans le corps, mais ce système fonctionnel est également responsable de la distribution des essences subtiles transformées à l'ensemble de l'organisme[331].

Le Poumon régit la circulation de l'eau, il régule la voie de l'eau, c'est la source supérieure de l'eau[332]. L'action du Poumon sur la circulation des liquides s'exerce de deux manières : la première est en rapport avec la fonction de diffusion du Poumon qui assure la distribution des fluides vers la partie supérieure et la superficie de l'organisme[333]. La seconde est en rapport avec la fonction de descente et d'élimination de ce système qui assure le transport des fluides vers le Rein et la Vessie, mais également vers la partie inférieure du corps.

Le Rein régit les fluides[334]. L'activité fonctionnelle de ce système relativement aux fluides physiologiques est en rapport avec l'activité et les transformations de l'énergie quintessenciée du Rein qui permettent la vaporisation des fluides physiologiques vers le Poumon[335] à travers le Triple Réchauffeur et la transformation et l'élimination des déchets liquides par la Vessie.

Le rôle du Cœur dans la distribution des fluides est en rapport avec son rôle dans la circulation sanguine. Comme nous l'avons vu dans la physiologie du sang, celui-ci est formé à partir des fluides physiologiques transformés par le feu du Cœur. La force motrice de l'énergie du Cœur impulse la circulation sanguine mais contribue également à la mobilisation des fluides dans l'organisme.

Le Foie régit le drainage et la dispersion, régulant ainsi le processus énergétique. Dès lors que l'énergie circule de manière régulière dans l'organisme, les fluides physiologiques peuvent également circuler de manière harmonieuse.

Un aspect de l'activité fonctionnelle du Triple Réchauffeur concerne la régulation des voies de circulation de l'eau dans le tronc[336] et la fluidité de la circulation des liquides.

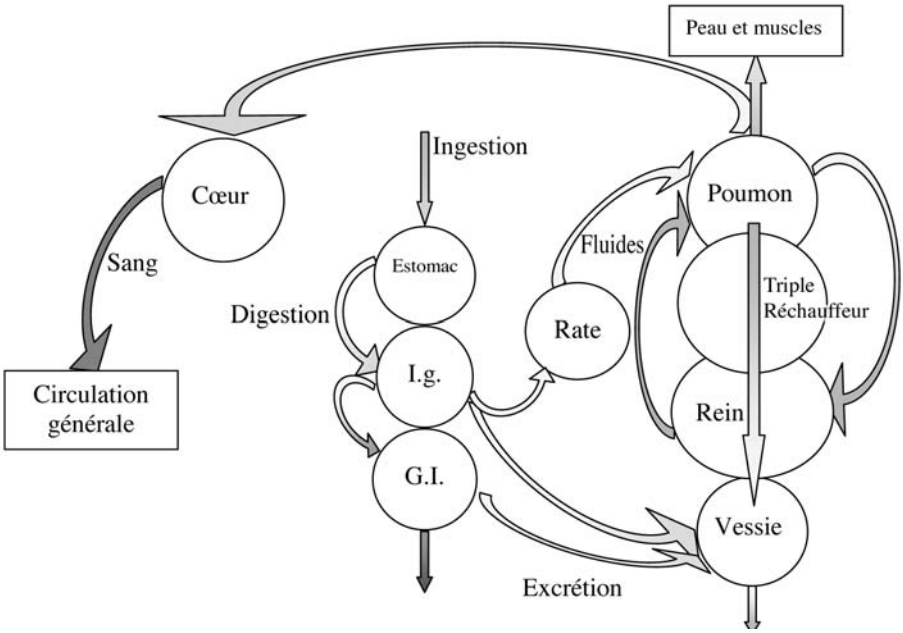


Fig. 2 - Schéma de la production et de la distribution des fluides physiologiques.

Ainsi que nous l'avons vu, les fluides physiologiques sont distribués dont l'ensemble de l'organisme selon leur nature, les fluides affluents se diffusant principalement vers la peau, les muscles et les orifices, les fluides denses étant collectés dans les cavités osseuses (articulations, canal rachidien et cavité crânienne). Le métabolisme des fluides physiologiques met donc en œuvre des fonctions relevant de plusieurs systèmes, dans les plus importants sont le Poumon, la Rate et le Rein. Tout dysfonctionnement de l'un de ces systèmes peut donc influer sur la production, la distribution et l'excrétion des fluides physiologiques et entraîner l'apparition de troubles à type d'insuffisance de la phase liquide soit à cause d'une perturbation de la production, soit à cause d'une déperdition importante[337]. Cela peut dans les cas graves déboucher sur ce qui est appelé en médecine chinoise « épuisement des liquides » et « échappement du yin » et qui correspond à une déshydratation pouvant remettre en cause le pronostic vital. Le dysfonctionnement peut concerner la circulation des liquides et entraîner leur accumulation dans le corps, ce qui donne naissance à différents types de productions pathogènes que la médecine chinoise désigne par les termes « humidité », « fluides pathologiques », « eau » ou « phlegme[338] », en fonction de la nature du processus qui leur a donné naissance, de leur consistance et de leur localisation.

Fonctions des fluides physiologiques

Globalement, la fonction première des fluides physiologiques est d'humecter l'organisme. La diffusion des fluides affluents vers la superficie du corps permet d'humecter la peau et les poils, les muscles, les yeux, le nez, la bouche, etc. L'accumulation des fluides denses dans la profondeur de l'organisme au niveau des organes, du cerveau et du rachis permet de protéger et de nourrir la moelle osseuse, la moelle épinière et le cerveau.

Par ailleurs, les fluides physiologiques constituent la substance de base à partir de laquelle est constitué le sang[339]. La production et le métabolisme des fluides de chacune des parties de l'organisme ont une influence régulatrice importante sur l'équilibre du yin et du yang du corps. C'est le cas, par exemple, pour la sueur et l'urine qui, outre leur rapport avec l'excrétion des déchets, constituent l'un des facteurs de l'homéothermie[340]. Le métabolisme des fluides suit les variations des besoins physiologiques et des changements climatiques qui interviennent dans le milieu extérieur, et ainsi s'instaure un équilibre dynamique entre les fluides yin et l'énergie dans le cours de ce processus adaptatif.

Dans le cours de leur activité métabolique, les fluides physiologiques se chargent des produits du catabolisme des différentes parties de l'organisme et en assurent l'excrétion continue, permettant ainsi à l'activité de l'énergie de chaque organe et de chaque viscère de se poursuivre normalement. Lorsque cette fonction est perturbée, il se produit une stagnation des sous-produits du catabolisme provoquant l'apparition de diverses affections.

Relations entre l'énergie, le sang et les fluides physiologiques

Relations entre l'énergie et le sang

Les différences fonctionnelles entre l'énergie et le sang peuvent se résumer ainsi : l'énergie procède du yang, elle régit l'activité et le réchauffement ; le sang procède du yin, il régit le repos et la nutrition. Au-delà de cela, les deux ont une origine commune dans les essences subtiles extraites des aliments par la Rate et l'Estomac sous l'effet de l'énergie quintessenciée du Rein et leurs circulations sont étroitement liées[341]. Cette relation est généralement exprimée de la manière suivante : « l'énergie est le maître du sang » et « le sang est la mère de l'énergie[342] ».

Les relations fonctionnelles existant entre l'énergie et le sang diffèrent selon que l'on se place du point de vue de l'énergie ou du point de vue du sang. La relation entre l'énergie et le sang comporte trois aspects : le premier concerne la production du sang, le deuxième sa circulation et le troisième son maintien dans les voies de circulation. L'ensemble des processus métaboliques conduisant à la production du liquide sanguin à partir des aliments est la conséquence directe des transformations et du mouvement de l'énergie. Par ailleurs, l'action motrice de l'énergie est nécessaire pour que le sang puisse circuler de manière fluide. Enfin, l'énergie maintient le flux sanguin dans ses voies de circulation par son action sur le tissu vasculaire[343]. C'est ce à

quoi renvoie l'expression « l'énergie est le maître du sang ». L'insuffisance de l'énergie ou les perturbations de sa circulation peuvent donc influer sur l'état du sang et sur sa circulation.

Si l'on se place du point de vue du sang, l'expression « le sang est la mère de l'énergie » renvoie à deux types de situations. La première concerne la circulation de l'énergie : le sang est le véhicule de l'énergie[344]. L'énergie doit être fermement « amarrée » au sang pour pouvoir circuler harmonieusement. Dans le cas contraire, elle se désynchronise de celui-ci[345] et n'est plus en mesure d'assurer sa fonction nutritive qui dépend en outre de l'approvisionnement en essences subtiles fournies par le sang. Lorsqu'une hémorragie importante se produit, l'énergie ne peut plus s'amarrer au sang, ce qui se traduit fréquemment par une situation dite d'échappement de l'énergie pouvant remettre en cause le pronostic vital. D'une manière similaire, une insuffisance du sang peut entraîner une insuffisance de l'énergie.

Relation entre l'énergie et les fluides physiologiques

L'énergie et les fluides physiologiques sont de natures différentes, la première procède du yang, les seconds, du yin. Les deux trouvent leur origine dans les essences subtiles extraites des aliments par la Rate et l'Estomac. Leur production et leur distribution sont intimement liées.

À l'instar de la relation entre l'énergie et le sang, la relation entre l'énergie et les fluides peut être considérée des deux points de vue. Du point de vue de l'énergie, son activité et son mouvement permettent la production des fluides physiologiques, fournissent la force motrice nécessaire à leur mise en circulation qui est la condition nécessaire à leur distribution dans l'organisme et à l'excrétion des déchets. Les troubles du mouvement de l'énergie entravent ce processus. La déficience ou le blocage de l'énergie entraînent une rétention ou un blocage des fluides. Inversement, les perturbations de la circulation des fluides et de leur excrétion peuvent, sous certaines conditions, entraîner un blocage de l'énergie. Ces deux situations sont fréquemment liées et peuvent se traduire par une accumulation de fluides dans l'organisme à différents niveaux sous la forme d'eau, d'humidité, de fluides pathologiques ou de phlegme[346].

Par ailleurs, l'énergie exerce une action contentive et régulatrice sur les fluides qui les maintient dans les tissus et leurs voies de circulation et en règle le débit. En cas de défaillance de l'énergie dans ce domaine, les fluides s'extravasent ou exsudent de manière incontrôlée : transpiration excessive ou profuse, polyurie, énurésie, etc.

Les fluides physiologiques partagent avec le sang la capacité de transporter l'énergie. Dans le cas des fluides, il s'agit de l'énergie défensive. Une déperdition importante de fluides rompt la liaison avec l'énergie qui s'échappe vers le milieu extérieur.

Relations entre le sang et les fluides physiologiques

Le sang et les fluides physiologiques sont des substances liquides qui ont pour fonction commune d'humidifier et de nourrir[347], procèdent du yin et sont complémentaires sur

le plan physiologique. Une fraction du sang circulant est exsudée hors des vaisseaux et transformée en fluide doué de propriétés nutritives. Inversement, les fluides affluents distribués dans les couches musculaires et les espaces interstitiels s'infiltrent de manière continue dans les capillaires, s'y transforment et s'incorporent au liquide sanguin. Lorsque, sous l'effet de mécanismes pathologiques, le sang devient insuffisant ou voit sa circulation perturbée, les fluides physiologiques sont également affectés. Ainsi, la stase et la conglomération du sang dans les vaisseaux bloquent l'exsudation des fluides nourriciers vers la peau et les muscles qui de ce fait perdent leur humectation, s'assèchent, voire, dans les cas graves, se lichénifient jusqu'à la desquamation. En cas d'hémorragies importantes, les fluides qui normalement exsudent des vaisseaux réintègrent ceux-ci pour pallier la diminution du volume sanguin, ce qui diminue d'autant la fraction des fluides qui normalement circulent à l'extérieur des vaisseaux et entraîne des manifestations de sécheresse des muqueuses et des tissus telles que bouche sèche, oligurie, absence de transpiration, sécheresse cutanée et des muscles[348].

La sueur étant produite à partir des fluides physiologiques, une transpiration excessive va tirer sur la ressource et conduire à une dégradation du sang[349]. Si cette fuite de liquide est importante, elle entraîne une réduction de la quantité des fluides qui doivent normalement remplir les vaisseaux, mais également une augmentation de l'exsudation de ces fluides hors des vaisseaux qui se vident d'autant plus pour reconstituer les fluides excrétés, et provoque un assèchement du sang et des fluides physiologiques.

L'énergie, le sang et les liquides organiques constituent le support matériel de l'activité fonctionnelle des organes et des viscères. L'énergie fournit la force motrice nécessaire à ces activités, le sang assurant l'apport nutritif et les liquides fournissant l'humidification des organes et des viscères. L'activité fonctionnelle des organes et des viscères consomme l'énergie, le sang et les liquides. Lorsque l'une quelconque de ces ressources perd son activité physiologique, l'activité fonctionnelle des organes est perturbée[350].

Tableau IX - Relations entre l'énergie et le sang.

	L'énergie est le maître du sang			Le sang est la mère de l'énergie	
	Production	Circulation	Contention	Production	Transport
Physiologie	L'énergie produit le sang.	La circulation de l'énergie permet celle du sang.	L'énergie a la propriété de contenir le sang.	Lorsque le sang est abondant, l'énergie est prospère.	Le sang a la propriété de transporter l'énergie.
Pathologie	Si l'énergie est déficiente, le sang est déficient.	L'insuffisance et la stagnation de l'énergie entraînent la stagnation du sang.	L'énergie ne contient plus le sang.	Lorsque le sang diminue, l'énergie devient insuffisante.	L'énergie s'échappe du corps avec le sang.
Thérapeutique	Reconstituer l'énergie pour produire le sang.	Reconstituer et régler l'énergie pour faire circuler le sang.	Aider l'énergie à contenir le sang.	Nourrir le sang pour aider l'énergie.	Reconstituer l'énergie, faire cesser la fuite.

Physiologie des méridiens

On peut penser que les premières notions d'anatomie se sont développées à partir de la pathologie traumatique. La notion de canaux dans lesquels circule un fluide autre que le sang est commune a la plupart des systèmes médicaux anciens[351]. En Médecine chinoise, cette notion est documentée depuis le Neijing et a été développée et systématisée dans la littérature médicale consacrée à l'acuponcture. La physiologie du système des méridiens décrit la structure du système et à leurs transformations morbides ainsi qu'aux relations qu'ils peuvent entretenir avec le système des organes et des viscères. Elle constitue une partie importante de la théorie médicale, à l'instar de la théorie du yin et du yang et des cinq mouvements, de la théorie des manifestations visibles des organes, de la physiologie de l'énergie, du sang et des liquides organiques, de l'étiologie et de la pathologie.

La théorie des méridiens a progressivement émergé à partir de l'immense expérience thérapeutique pratique acquise par les Chinois de l'Antiquité dans le domaine de l'acupuncture, des massages et des exercices énergétiques et de la synthèse qui en fut faite avec les connaissances anatomiques de l'époque.

La théorie des méridiens occupe une place déterminante dans l'art médical chinois. Non seulement constitue-t-elle le fondement théorique de l'acupuncture, des massages et des exercices énergétiques, mais elle possède également une grande

importance clinique pour toutes les autres branches de la médecine. C'est pourquoi les maîtres de médecine des différentes époques lui ont toujours accordé une grande attention[352].

Ces dernières années, la découverte de l'anesthésie par acupuncture ouvre une nouvelle période dans l'histoire mondiale de l'anesthésie et constitue une nouvelle prouesse pour la médecine chinoise contemporaine. C'est pourquoi les recherches en anesthésie par acupuncture et sur la nature réelle des méridiens ont une importance universelle et intéressent la communauté médicale mondiale. Si de nos jours les opinions divergent quant à la nature réelle des méridiens, l'existence objective du système des méridiens en tant que structure de l'organisme dotée d'un substrat matériel est maintenant universellement admise. Ceci prouve la vitalité scientifique de la théorie des méridiens.

Le présent chapitre aborde uniquement les fondements de la théorie des méridiens, le trajet et les fonctions des douze méridiens principaux et des huit méridiens particuliers. L'étude des branches divergentes, des branches collatérales et des capillaires, et des couches tendino-musculaires et des zones cutanées est reportée à la partie du cours consacrée à l'acupuncture.

Concept de méridien et structure du système des méridiens

Le concept de méridien

Les méridiens sont appelés en chinois « jing » ou « jingmai ». Le sinogramme « jing » signifie ici route, chemin. Il désigne les grandes voies de communication longitudinales du système des méridiens[353]. Les méridiens desservent principalement la profondeur de l'organisme suivant des trajets bien définis. Les méridiens sont les voies de la circulation du sang et de l'énergie. Ils établissent des réseaux de communications entre le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur et circulent dans le sens longitudinal du corps formant ainsi un ensemble indissociable. Le réseau des méridiens, grâce à son entrelacement, permet à l'énergie et au sang d'atteindre chaque partie du corps afin de nourrir et de réchauffer chaque tissu et organe. Leurs trajets trouvent leurs sources à l'intérieur du corps et émergent à sa surface. Ils permettent la relation superficie/profondeur entre organes et entrailles couplés.

Les vaisseaux collatéraux ou collatéraux sont appelés « 络 » luò ou « 络脉 » luòmài. Le sinogramme « 络 » signifie ici réseau. Ils sont constitués des branches transversales des méridiens[354]. Les vaisseaux collatéraux parcourent la couche superficielle de l'organisme et même, pour certains, la superficie du corps. Les collatéraux se croisent verticalement et horizontalement, formant un réseau et couvrant entièrement le corps.

L'expression « méridiens et collatéraux » désigne globalement les méridiens principaux et les vaisseaux collatéraux. Le système des méridiens comprend les méridiens principaux et méridiens particuliers, ils constituent la partie la plus importante du système des méridiens. Les douze méridiens forment le corps principal du système

des méridiens. Les branches collatérales sont des dérivations annexes aux troncs des méridiens principaux auxquels elles sont étroitement rattachées. Les deux sont interconnectés et couvrent tout l'organisme formant un réseau de communication au sein duquel la circulation de l'énergie et du sang obéit à des lois particulières, et dont les interconnexions sont complexes. Ce réseau assure l'unité que forme l'organisme grâce aux liens étroits qu'il maintien entre les organes, les entrailles et autres glandes, les organes des sens et les orifices naturels, les quatre membres, la peau et les muscles, les tendons et les os. Le système des méridiens entretient l'activité vitale. C'est pourquoi l'on dit que les méridiens et les collatéraux constituent un système de communication particulier qui permet à l'énergie et au sang de circuler. Ce maillage permet de relier les organes, les viscères, les membres et les articulations, l'intérieur et l'extérieur, le haut et le bas, il coordonne l'activité de toutes les parties de l'organisme. Le système méridien couvre l'ensemble de l'organisme. C'est à travers lui que circulent l'énergie, le sang et les liquides physiologiques, qu'ils sont distribués dans tout le corps et qu'ils peuvent ainsi déployer leur actions nutritive et réchauffante. C'est également grâce aux méridiens et aux collatéraux que les systèmes organiques et viscéraux peuvent entretenir des relations étroites entre eux et avec les différentes parties de l'organisme, et qu'ils sont en mesure d'assurer leur activité physiologique. Ainsi, les fonctions des méridiens se manifestent principalement dans la communication qu'ils établissent entre l'intérieur et l'extérieur, entre le haut et le bas, ce qui fait du corps humain un ensemble organique dont tous les tissus et les organes sont reliés. C'est également l'action régulatrice des méridiens et des collatéraux qui maintient l'équilibre et la coordination des activités physiologiques. Les méridiens et les collatéraux se chargent de véhiculer dans tout l'organisme l'énergie, le sang et les liquides physiologiques, substances essentielles au maintien de l'activité vitale. Ceci permet d'assurer une nutrition adéquate de l'organisme et donc une activité vitale normale. Ils constituent par ailleurs un réseau de communication qui couvre tout l'organisme et qui rend possible la réception et la transmission de toutes sortes d'informations.

Terminologie et classification des douze méridiens principaux

Des règles déterminent le classement et la dénomination des douze méridiens principaux. Le méridien constitue l'une des structures du système fonctionnel, organique ou viscéral, auquel il est relié par son trajet interne. Les systèmes organiques procèdent du yin, de ce fait les méridiens y afférant dépendent également du yin. Les systèmes fonctionnels viscéraux procèdent du yang, les méridiens y afférant se classent dans le yang. Il y a six méridiens yin et six méridiens yang correspondant aux six systèmes fonctionnels organiques et aux six systèmes viscéraux. Ils se répartissent pour la partie supérieure du corps, en trois méridiens yin sur la face interne de chaque bras et trois méridiens yang sur la face externe des bras. Pour la partie inférieure du corps, les méridiens se répartissent en trois méridiens yin sur la face antéro-interne de chaque jambe et en trois méridiens yang sur la partie postéro-externe de chaque jambe. Ces vaisseaux sont appelés les méridiens yin ou yang de la main ou les méridiens yin ou yang du pied. Les douze méridiens principaux ont un sens de circulation de leur

énergie selon leurs classifications yin ou yang et sont divisés en quatre groupes. Le premier groupe est constitué par les méridiens yin de la main (Poumon, Péricarde, Cœur), le sens de la circulation de l'énergie est centrifuge, ils débutent tous à la poitrine, longe la face interne du bras et aboutissent aux doigts après avoir traversé la paume. Le deuxième groupe est représenté par les méridiens yang de la main (Gros intestin, Triple Réchauffeur, Intestin grêle), le sens de la circulation de leur énergie est centripète, leur premier point d'acupuncture se localise à l'extrémité des doigts, leurs trajets passent par la face dorsale et sur le tranchant de la main, parcourent la face externe du bras et se terminent au visage. Le troisième groupe est composé par les méridiens yin du pied (Rein, Rate, Foie). Ils débutent leur circuit au pied, remontent sur la face interne de la jambe et terminent leur course sur les flancs et la poitrine. Les méridiens yang du pied (Vessie, Vésicule Biliaire, Estomac) forment le quatrième groupe. Leurs premiers points d'acupuncture se situent sur le visage, dans la région oculaire, points de départ de leur parcours qui longe ensuite le dos, le thorax et l'abdomen pour finir au pied. En dehors des trajets externe des méridiens, existent des circuits internes connectés aux trajets externes de chacun des douze méridiens principaux. Les trajets profonds des méridiens permettent de mettre en relation organes et entrailles couplés dans la relation superficie/profondeur (également appelée relation interne/externe), de relier des zones internes distantes mais dépendantes l'une de l'autre (méridien du Foie et thyroïde etc.), de mettre en liaison les organes des sens avec les organes qui les gouvernent etc. La relation superficie/profondeur entre les douze méridiens concerne non seulement la liaison des couples de méridiens, mais également le couplage entre organes et entrailles. C'est ce mécanisme qui assure la conjonction de l'activité physiologique entre organes et entrailles participant à la relation superficie/profondeur, et c'est également ce mécanisme qui explique leur influence réciproque en pathologie. Ce sont les branches divergentes et les branches collatérales distinctes qui permettent d'établir la relation superficie/profondeur par leur connexions reliant les douze méridiens regroupés en méridiens yin de la main et du pied et méridiens yang de la main et du pied. Ils permettent le couplage des six méridiens yin aux six méridiens yang.

Dénomination des méridiens

Méridiens	**yin**	**Méridiens**	**yang**
Shou Taiyin	Poumon	Shou Yangming	Gros Intestin
Shou Jueyin	Péricarde	Shou Shaoyang	Triple Réchauffeur
Shou Shaoyin	Cœur	Shou Taiyang	Intestin Grêle
Zu Taiyin	Rate	Zu Yangming	Estomac
Zu Jueyin	Foie	Zu Shaoyang	Vésicule Biliaire
Zu Shaoyin	Rein	Zu Taiyang	Vessie

Le couplage des méridiens s'effectue de la manière suivante :

1- Le méridien du Poumon Taiyin de la main est couplé au méridien du Gros Intestin Yang Ming de la main.

2- Le méridien du Péricarde Jueyin de la main est couplé au méridien du Triple Réchauffeur Shaoyang de la main.

3- Le méridien du Cœur Shaoyin de la main est couplé au méridien de l'Intestin Grêle Taiyang de la main.

4- Le méridien de la Rate Taiyin du pied est couplé au méridien de l'Estomac Yangming du pied.

5- Le méridien du Foie Jueyin du pied est couplé au méridien de la Vésicule Biliaire Shao Yang du pied.

6- Le méridien du Rein Shaoyin du pied est couplé au méridien de la Vessie Taiyang du pied.

Répartition et interconnexions des méridiens principaux.

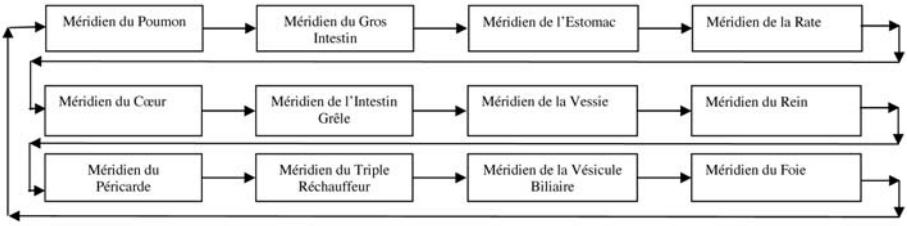
Sur les membres, les méridiens yin passent sur la face interne des membres tandis que les méridiens yang passent sur leur face externe. La tête constitue le lieu de réunion des six méridiens yang. Les méridiens yin du pied et de la main traversent tous les six la poitrine et l'abdomen. Les méridiens yang de la main et du pied passent par les lombes et le dos, à l'exception du Yangming du pied qui traverse la face antérieure du tronc. Sur la face interne des membres supérieurs, le Taiyin est antérieur, le Jueyin médian et le Shaoyin postérieur. Sir la face externe des membres supérieurs, le Yangming est antérieur, le Shaoyang médian, et le Taiyang postérieur.

Sur les membres inférieurs, pour la zone s'étendant de la malléole interne jusqu'à huit pouces au dessus de celle-ci, le Jueyin est antérieur, le Taiyin est médian et le Shaoyin postérieur. Au dessus de cette zone, le Taiyin est antérieur, le Jueyin, médian et le Shaoyin, postérieur. Pour la face externe des membres inférieurs, le Yangming est antérieur, le Shaoyang est médian et le Taiyang, postérieur.

Les méridiens yin et yang se relient à l'extrémité des doigts et des orteils. Le méridien du Poumon Taiyin de la main se lie au méridien du Gros Intestin Yangming de la main. Le méridien du Cœur Shaoyin de la main est relié au méridien de l'Intestin Grêle Taiyang de la main. Le méridien du Péricarde Jueyin de la main est connecté au méridien du Triple Réchauffeur Shaoyang de la main. Le méridien de l'Estomac Yangming du pied est lié au méridien de la Rate Taiyin du pied. Le méridien de la Vessie Taiyang du pied est relié au méridien du Rein Shaoyin du pied. Le méridien de la Vésicule Biliaire Shaoyang du pied est connecté au méridien du Foie Jueyin du pied. Le yang se réunit à la tête et chacun des trois méridiens yang de la main s'unit au niveau de la tête et du visage avec celui des trois méridiens yang du pied. Les trois méridiens yin de la main et du pied se rejoignent au niveau de la poitrine et de l'abdomen.

Sens de la circulation de l'énergie et du sang dans les douze méridiens

La répartition des méridiens s'établit à l'intérieur et sur la superficie du corps. Ils concentrent la circulation du sang et de l'énergie qui débute dans le méridien du Poumon Taiyin de la main et s'achève dans le méridien du Foie Jueyin du pied, après avoir emprunté tous les méridiens, pour repartir du méridien du Poumon Taiyin de la main et ainsi de suite sans arrêt.



Structure du système des méridiens

Le système des méridiens se compose de trois parties : les douze méridiens principaux et leurs collatéraux au nombre de quinze (les douze collatéraux connectés aux douze méridiens principaux ainsi que les méridiens Directeur Du et Conception Ren et le grand vaisseau collatéral de la Rate), les huit méridiens particuliers et les douze méridiens divergents. Ils se répartissent du niveau cutané le plus superficiel vers la profondeur, au niveau des organes et entrailles. Le corps principal du système est formé des méridiens et des collatéraux. Par ailleurs, existent des branches divergentes qui sont des ramifications des méridiens principaux, des couches tendino-musculaires et des zones cutanées. Les structures interconnectées sont à l'intérieur et comprennent les organes et les entrailles et à l'extérieur, les muscles et la peau.

Les méridiens

Les méridiens proprement dits se divisent en deux grandes catégories qui sont les méridiens principaux et les méridiens particuliers et qui constituent les éléments essentiels du système des méridiens. Les douze méridiens forment le corps principal du système des méridiens, les branches collatérales sont des dérivations annexes aux troncs principaux auxquels elles sont étroitement rattachées.

Les méridiens principaux

Ils constituent la zone de passage privilégiée à la circulation de l'énergie et du sang et c'est la raison pour laquelle on les nomme les douze méridiens principaux. Ils comprennent les trois méridiens yin de la main, les trois méridiens yin du pied les trois méridiens yang de la main et les trois méridiens yang du pied. Ils sont surtout associés

aux organes et entrailles. Les douze méridiens principaux sont répartis de part et d'autre du corps de façon bilatérale, douze sur le côté droit et douze sur le côté gauche.

Les méridiens particuliers

Les méridiens particuliers sont au nombre de huit. Ce sont : le méridien Directeur, le méridien de Conception, le méridien Chong[355], le méridien de Ceinture, le méridien Yinqiao, le méridien Yangqiao, le méridien de Liaison du yin, Yinwei et le méridien de Liaison du yang, Yangwei. Ensemble, ils constituent les huit méridiens particuliers. Les huit méridiens particuliers sont ainsi nommés à cause des particularités de leurs trajets. Ils renforcent les relations entre les méridiens et ont une action régulatrice sur la circulation de l'énergie et du sang dans les méridiens principaux. Ils connectent les douze méridiens principaux et en règlent l'activité[356]. Seuls les méridiens Directeur et de Conception possèdent leur propre réseau de points d'acupuncture à l'instar des douze méridiens principaux et c'est pourquoi ils sont souvent assimilés à cet ensemble. Les six autres méridiens particuliers ne possèdent pas de point d'acupuncture, leurs points se situent le long des trajets des méridiens principaux.

De plus, les huit méridiens particuliers ne sont pas en relation directe ni ne dépendent d'aucun des organes et entrailles.

Les douze branches divergentes

Ce sont des branches qui quittent les méridiens principaux à partir des extrémités pour se diriger vers les organes et les viscères situés dans la profondeur de l'organisme puis ressortir dans la superficie au niveau de la nuque, du creux sus claviculaire, du visage et de la tête. Elles approvisionnent la tête et le visage en énergie et en sang. Elles ne possèdent pas de points d'acupuncture qui leurs soient propres. Elles traversent les organes et entrailles auxquels elles sont liés et dont elles ont une relation superficie/profondeur. Par exemple, la branche divergente du méridien de l'Intestin Grêle pénètre l'entraille intestin grêle puis relie l'organe cœur etc. Les branches divergentes des méridiens yang quittent ceux-ci pour se diriger vers la profondeur de l'organisme puis revenir à leur méridien yang d'origine. Les branches divergentes des méridiens yin se terminent au niveau du méridien yang couplé après avoir parcouru la profondeur de l'organisme. C'est par ce mécanisme que l'énergie du Poumon peut circuler jusqu'au nez alors que le méridien du Poumon ne monte pas plus haut que la gorge. En effet, le méridien du Gros Intestin termine son trajet au nez, il établit la connexion avec l'énergie du Poumon grâce à la branche divergente de ce méridien qui se disperse dans le gros intestin. Seules les six branches divergentes des méridiens principaux yang montent jusqu'à la tête, néanmoins, les branches divergentes des méridiens du Cœur et du Foie font exception à la règle puisqu'elles aboutissent également à la tête et au visage pour y apporter le sang et l'énergie nécessaire à cette partie du corps. Les douze branches divergentes renforcent la relation superficie/profondeur en mettant en communication les méridiens principaux couplés. Elles assurent la communication entre les organes et les zones du corps que les méridiens

principaux ne desservent pas. Par exemple, les méridiens principaux du Foie et de la Vésicule Biliaire n'ont pas de relation directe avec le cœur. Néanmoins, la branche divergente du méridien de la Vésicule Biliaire traverse le cœur, l'œsophage puis termine sa course en se dispersant au visage et en se connectant à l'œil. C'est ainsi que l'on peut expliquer les relations particulières qui s'établissent entre le Foie et le Cœur et entre le Foie et la Vésicule Biliaire mais également entre le Foie et la Vésicule Biliaire dans les pathologies de l'œsophage. Les branches divergentes des méridiens principaux peuvent servir à les tonifier lorsque ceux-ci sont insuffisants.

Les branches collatérales « 络 脉 luòmài »

Les collatéraux comprennent les collatéraux distincts, les collatéraux superficiels et les capillaires.

Les collatéraux distincts

Ils constituent les branches collatérales principales des méridiens qui sont au nombre de quinze. Ce sont les collatéraux principaux des douze méridiens, les collatéraux principaux des méridiens Directeur Du et Conception Ren et le grand collatéral de la Rate. Ils se répartissent bilatéralement sur les hémicorps gauche et droit. On les appelle collatéraux distincts car ils quittent le méridien principal pour cheminer à proximité de celui-ci. Ils ont pour fonction de renforcer la relation superficie/profondeur (également appelée relation interne-externe) et de faire communiquer le yin et le yang des méridiens couplés. Ils ont également une action régulatrice sur ceux-ci. Après leur connexion au méridien couplé, ils cheminent le long de leur trajet propre.

Les collatéraux superficiels

Les collatéraux superficiels sont des branches du méridien principal qui se répartissent à la superficie de l'organisme.

Les capillaires

Les capillaires sont les ramifications les plus fines des branches collatérales qui permettent la distribution de l'énergie et du sang dans les subdivisions les plus infimes du corps.

Les couches tendineuses et les zones cutanées

Les douze couches tendineuses et les douze zones cutanées constituent la partie située au niveau des muscles et de la peau des douze méridiens principaux.

Les douze couches tendino-musculaires

Les douze couches tendino-musculaires sont une partie du système des méridiens qui relie les membres et la superficie. C'est une partie secondaire du système des méridiens qui intéresse les muscles et les articulations où l'énergie « se condense, s'accumule, se disperse et se diffuse ». Il s'agit ici de la partie du trajet des douze méridiens principaux qui couvre les zones musculaires et les aponévroses du corps. Leur activité physiologique dépend des apports en énergie et en sang elle est réglée par les douze méridiens principaux. Les couches tendineuses ou tendino-musculaires ont pour fonction d'assurer la cohésion du squelette et de l'ensemble du corps et de régir le mouvement des articulations. Elles se répartissent à la périphérie du corps et ne pénètrent pas dans les organes et entrailles. Elles sont en étroites relations avec les douze méridiens principaux mais à leur inverse, débutent toutes aux extrémités. Elles suivent dans l'ensemble, le même parcours linéaire que leur méridien principal, dans une conformation plus large.

Les douze zones cutanées

Ce sont les zones de la superficie du corps où s'exprime l'activité des méridiens. C'est au niveau de la zone cutanée du corps que sont visibles les manifestations de l'activité physiologique des méridiens. La superficie du corps est divisée en régions ou zones qui appartiennent aux douze méridiens et que l'on appelle collectivement « les douze zones cutanées ». Les modifications morbides de la carnation et du lustre de la peau, la présence d'exanthèmes ou de pétéchies ou de zones d'hypersensibilité permettent de déterminer quel est le méridien affecté et quelle est la nature de l'affection. Les douze zones cutanées sont la partie superficielle des méridiens et des collatéraux. Elles constituent la région la plus externe de l'organisme et leurs fonctions dépendent de l'activité de l'énergie droite, et plus particulièrement, de l'approvisionnement de l'énergie défensive.

Étude détaillée

Les douze méridiens principaux

Les douze méridiens principaux possèdent chacun un trajet interne. Ce trajet interne met en évidence la relation profondeur/superficie entre organes et entrailles et permet d'appréhender l'ensemble des éléments composant les systèmes fonctionnels organiques. La description des trajets externes des méridiens est abordée dans de multiples ouvrages, nous ne développerons pas ici cette étude.

Le méridien du Poumon, Taiyin de la main

Dans l'interne, ce méridien prend naissance au Foyer Moyen puis descend dans le Gros Intestin. Il remonte, traverse le cardia et le diaphragme puis pénètre dans le Poumon et remonte dans la gorge. Le trajet interne relie l'Estomac, le Gros Intestin et le Poumon. Il redescend puis émerge à la surface du corps à Zhongfu (premier point du méridien du Poumon) au niveau du premier espace intercostal où il poursuit sa course à la surface du corps. Une branche collatérale se sépare du méridien principal au point Lieque (point n°7 du méridien du Poumon), parcourt l'éminence thénar, puis permet la liaison avec Shangyang, (premier point du méridien du Gros Intestin). Onze points d'acupuncture se répartissent sur son trajet.

Une branche divergente du méridien principal du Poumon part de l'aisselle, passe devant le méridien du Cœur dans la poitrine, se relie au Poumon et se disperse dans le Gros Intestin. Une branche monte du Poumon, émerge à la fosse sus-claviculaire et converge vers le méridien du Gros Intestin.

Le méridien tendino-musculaire du Poumon débute au dernier point du méridien du Poumon (Shaoshang, point n°11 du méridien), se rattache à l'éminence thénar, remonte la face antérieure de l'avant bras pour se rattacher au centre du coude, il remonte le long de la face antéro latérale du bras et pénètre sous l'aisselle dans la poitrine, il irrigue la région pectorale, parcourt le diaphragme et converge vers les côtes flottantes.

Le méridien du Gros Intestin, Yang Ming de la main

Il prend naissance sur le bord radial de l'index, poursuit son trajet à la surface du corps le long de la face latérale du bras pour se terminer au point Yingxiang (point n°20 du méridien) de part et d'autre de la base des ailes du nez où il se connecte au méridien de l'Estomac Yang Ming du pied. Vingt points d'acupuncture se répartissent sur son trajet. À partir du point Dazhui (point n°14 du méridien Du), sa branche interne pénètre dans le creux sus-claviculaire dans la région du point Quepen (point n°12 du méridien de l'Estomac), relie le Poumon, traverse le diaphragme et rejoint le Gros Intestin. Une branche du méridien principal du Gros Intestin descend et rejoint le point Shangjuxu (point n°37 du méridien de l'Estomac). Une branche collatérale rejoint le méridien du Poumon au point Pianli (point n°6 du méridien du Gros Intestin) puis monte jusqu'à la joue ou elle se divise en deux branches, l'une se reliant aux dents et l'autre pénétrant dans l'oreille. La branche divergente du Gros Intestin se sépare du méridien principal sur la main, monte le long du bras et se dirige vers la colonne vertébrale, descend vers le thorax, le sein, le Poumon et le Gros Intestin puis remonte jusqu'à la gorge.

La zone tendino-musculaire du méridien du Gros Intestin débute à l'extrémité de l'index, remonte le long du bras et de l'épaule pour relier la face latérale du nez puis traverse le sommet de la tête pour se connecter à la mâchoire du côté opposé. Une ramification se sépare du trajet principal au niveau de l'épaule, contournant l'omoplate pour se rattacher à la partie supérieure du rachis thoracique.

Le méridien de l'Estomac, Yang Ming du pied

Débute sur le bord latéral du nez au point Yingxiang (point n°20 du méridien du Gros Intestin) remonte au canthus médial où il se lie au premier point du méridien de la Vessie Jingming. Son premier point d'acupuncture se situe à 0,7 pouce au milieu du bord de la paupière inférieure au point Chengqi. Il descend le long du corps pour se terminer au deuxième orteil au point Lidui (point n°45 du méridien de l'Estomac). Ce méridien comporte quarante cinq points d'acupuncture. Une branche pénètre à l'intérieur du corps à partir du point Dazhui (point n°14 du méridien Du) traverse le diaphragme et relie l'Estomac et la Rate. Une branche descend le long de la ligne mamelonnaire et relie la zone inguinale au point Qichong (point n°30 du méridien). Une branche prend naissance au niveau du pylore descend le long de l'abdomen et relie également le point Qichong. Du point Zusanli (point n°36 du méridien), une autre branche descend et aboutit sur la face latérale du troisième orteil. Une branche se sépare du point Chongyang (point n°42 du méridien) et relie le méridien de la Rate à l'angle médial du gros orteil. La branche collatérale du méridien de l'Estomac part du point Fenglong (point n° 40 du méridien) relie le méridien de la Rate, monte à la nuque et à la tête et rejoint les méridiens yang, une branche se sépare se dissémine et termine son trajet au niveau de la gorge.

La branche divergente du méridien de l'Estomac se sépare du méridien principal au niveau de la cuisse monte et pénètre dans l'abdomen, remonte jusqu'à l'Estomac se disperse dans la Rate, pénètre dans le Cœur, remonte dans l'œsophage pour émerger dans la bouche. Il remonte ensuite jusqu'au nez et relier l'œil et rejoindre le méridien principal de l'Estomac.

La zone tendino-musculaire du méridien de l'Estomac part des trois orteils centraux. Une branche court le long du tibia et se fixe au genou remonte le long de la cuisse et se fixe sur la région pelvienne, au dessus des organes génitaux puis remonte le long de l'abdomen, de la poitrine, du cou, de la mâchoire, de la bouche et du bord latéral du nez. Elle relie le méridien tendino-musculaire de la Vessie au niveau de l'œil puis s'en sépare à la mâchoire et se fixe en avant de l'oreille. Une autre branche se sépare au milieu du tibia, se fixe à la hanche et relie la colonne vertébrale au niveau des vertèbres dorso-lombaires.

Le méridien de la Rate, Taiyin du pied

Ce méridien débute son trajet externe au niveau de l'extrémité interne du gros orteil au point Yinbai (1er point du méridien). Vingt et un points d'acupuncture se localisent le long de son trajet. Son parcours interne pénètre à partir du point Xiawan (point n°10 du méridien de Conception Ren) et traverser la Rate et l'Estomac. Une branche traverse le diaphragme, remonte le long de l'œsophage et court sur la face inférieure de la langue. Une branche monte de l'Estomac, traverse le diaphragme et se lie au Cœur et se connecte au méridien du Cœur Shaoyin de la main.

La branche collatérale luo du méridien de la Rate débute du point Gongsun (point n°4 du méridien) et relie le méridien de l'Estomac, pénètre dans l'abdomen et se relie au Gros Intestin, à l'intestin Grêle et à l'Estomac.

Le méridien divergent de la Rate débute du milieu de la face antérieure de la cuisse au niveau du méridien principal, suit le méridien divergent de l'Estomac jusqu'à la gorge d'où il pénètre et se disperse dans la langue.

Le grand méridien collatéral luo de la Rate se sépare du méridien principal au point Dabao (point n°21 du méridien) au milieu de la ligne axilaire, au niveau du sixième espace intercostal, parcourt la poitrine et la face latérale des côtes et régit le sang de tous les collatéraux.

Le méridien tendino-musculaire de la Rate part du point Yinbai (1er point du méridien) remonte le long de la jambe, converge vers les organes génitaux termine sa course à l'ombilic puis pénètre dans l'abdomen, se fixe aux côtes, parcourt la poitrine d'où une branche se fixe sur la colonne vertébrale.

Le méridien du Cœur, Shaoyin de la main

Son parcours débute au Cœur, une branche se sépare des vaisseaux sanguins entourant le Cœur pour descendre et relier l'Intestin Grêle en traversant le diaphragme. Une branche monte le long de l'œsophage, traverse le visage et la joue et relier l'œil. Une branche va directement du Cœur au Poumon pour émerger au niveau de l'aisselle au point Jiquan (1er point du méridien) et poursuivre le trajet externe du méridien. Le méridien du Cœur Shaoyin de la main comporte neuf points d'acupuncture.

Le collatéral luo du Cœur se sépare du méridien principal du Cœur au niveau du point Tongli (point n°5 du méridien) où il se relie au méridien de l'Intestin Grêle. Il pénètre ensuite dans le Cœur et relie la racine de la langue et l'œil.

Le méridien divergent du Cœur se sépare du méridien principale du Cœur au niveau de la fosse axillaire, pénètre dans la poitrine et le Cœur, remonte dans la gorge, émerge sur le visage, se connecte au méridien de l'Intestin Grêle au canthus interne de l'œil.

Le méridien tendino-musculaire du Cœur débute au niveau de la face radiale du petit doigt, monte et se fixe à la face médiale du coude et de l'aisselle qu'il pénètre, croise le méridien du Poumon, traverse le sein jusqu'au centre de la poitrine, redescend, traverse le diaphragme et termine sa course à l'ombilic.

Le méridien de l'Intestin Grêle, Taiyang de la main

Sa course débute au point Shaoze (1er point du méridien) situé sur le bord cubital de l'auriculaire et se termine au point Tinggong (point n°19 du méridien) qui se localise sur la partie antérieure du tragus et postérieure au processus du condyle mandibulaire dans le fond d'une dépression qui se révèle lorsque la bouche est ouverte. Ce méridien comporte dix neuf points sur son trajet externe. Une branche pénètre le creux sus claviculaire au niveau du point Quepen (point n°12 du méridien de

l'Estomac) et va traverser le Cœur, l'Estomac puis l'Intestin Grêle. Cette branche descend ensuite le long de la face médiane de la jambe jusqu'au point Xiajuxu (point n°39 de l'Estomac).

Le méridien collatéral luo de l'Intestin Grêle se sépare du méridien principal au point Zhizheng (point n°7 du méridien) pour se relier au méridien du Cœur. Il monte et se répand ensuite au niveau de l'épaule au point Jiayu (point n°15 du méridien du Gros Intestin).

Le méridien divergent de l'Intestin Grêle se sépare du méridien principal à l'épaule, pénètre dans le creux axillaire, traverse le Cœur, descend dans l'abdomen et rejoint l'Intestin Grêle.

Le méridien tendino-musculaire de l'Intestin Grêle débute de l'auriculaire, longe la face postérieure du bras, se répand sur l'omoplate, remonte sur la face latérale du cou devant le méridien tendino-musculaire de la Vessie et derrière l'oreille d'où une branche la pénètre. Il passe au dessus de l'oreille et redescend puis se fixe sur la mâchoire inférieure, remonte jusqu'au canthus externe de l'œil et termine sa course au point Touwei (point n°8 du méridien).

Le méridien de la Vessie, Taiyang du pied

Ce méridien débute son trajet externe par le point Jingming, situé à 0,1 pouce dans la dépression à l'extérieur du canthus oculaire interne. Il se termine au point Zhiyin (point n°67 du méridien) localisé sur le côté latéral du cinquième orteil, au coin inférieur externe de l'ongle. Ce méridien est parcouru par soixante sept points sur son trajet externe.

Une branche interne pénètre dans le Rein à travers les muscles para-vertébraux et se connecte ensuite à la Vessie.

Le méridien collatéral luo de la Vessie se sépare du méridien principal au point Feiyang (point n°58 du méridien) et relie le méridien du Rein.

Le méridien divergent de la Vessie se sépare du méridien principal au niveau du creux poplité, remonte le long de la cuisse, passe sur le bord de l'anus, connecte la Vessie et se disperse dans le Rein. Il remonte le long de la colonne vertébrale, se ramifie dans la région cardiaque, émerge au cou et rejoint le méridien principal de la Vessie.

Le méridien tendino-musculaire de la Vessie démarre son trajet au cinquième orteil passe par le talon. Une branche remonte et se fixe sur la face postéro-externe du genou. Une autre branche remonte depuis le talon le long de la face postérieure de la jambe, le long de la colonne vertébrale jusqu'à la zone cervicale d'où une branche pénètre jusqu'à la racine de la langue. Une autre branche remonte et se fixe sur l'occiput monte au vertex et rejoint l'arrête nasale, entoure l'œil et termine sa course sur la pommette. Une branche se sépare au niveau du dos, rejoint le pli axillaire postérieur et termine son trajet au point Jianyu (point n°15 du Gros Intestin). Une branche traverse l'aisselle, monte à la poitrine, émerge au niveau de la fosse sus-claviculaire et termine sa course derrière l'oreille au point Wangu (point n°12 du méridien

de la Vésicule Biliaire). Une dernière branche après sa sortie de la fosse sus-claviculaire, suit l'arrête nasale puis termine sa course sur la pommette.

Le méridien du Rein, Shaoyin du pied

Le trajet externe de ce méridien commence au point Yongquan (1er point du méridien) localisé sur le troisième tiers antérieur de la plante du pied sur une ligne reliant la base des deuxième et troisième orteils avec le talon. Le point Shufu (point n°27 du méridien) est le dernier des vingt sept points d'acupuncture qui parsèment ce méridien. Son trajet interne pénètre au niveau de la colonne vertébrale dans le Rein puis la Vessie. Une branche émerge du Rein puis remonte dans le Foie, le diaphragme, traverse le Poumon, monte dans la gorge et se termine à la racine de la langue. Une branche se sépare dans le Poumon, relie le Cœur, se dissémine dans la poitrine et connecte le péricarde au point Shangzhong (point n°17 du méridien de Conception Ren).

Le méridien collatéral du Rein commence au point Dazhong (point n°4 du méridien). Après contournement du talon, il va se connecter dans l'interne au méridien de la Vessie, puis remonte jusqu'à la poitrine dans la région située sous le Péricarde pour émerger et obliquer vers les vertèbres lombaires où il se disperse.

Le méridien divergent du Rein se sépare du méridien principal du Rein au niveau du creux poplité puis monte se relier au Rein et à la racine de la langue puis converge avec le méridien principal de la Vessie au niveau de la nuque.

Le méridien tendino-musculaire du Rein commence son trajet au niveau du cinquième orteil, rejoint le méridien tendino-musculaire de la Rate au niveau de la malléole interne, passe par le talon, monte le long de la jambe, suit la face interne de la cuisse et se fixe sur les organes génitaux externes. Une branche monte sur la face interne de la colonne vertébrale et se fixe sur l'occiput.

Le méridien du Péricarde, Jueyin de la main

Son trajet externe commence au niveau de la poitrine par le point Tianchi (1er point du méridien) situé dans le quatrième espace intercostal à trois pouces du pli axillaire. Il se termine par le point d'acupuncture Zhongchong (point n°9 du méridien) situé sur le sommet du majeur. Neuf points d'acupuncture se situent sur son trajet. Une première branche interne débute au centre de la poitrine, traverse le diaphragme jusqu'à l'abdomen reliant ainsi chacun des Trois Foyers. Une deuxième branche part du point Laogong (point n°8 du méridien) descend le long du bord radial de l'annulaire jusqu'à son extrémité.

Le méridien collatéral du Péricarde part depuis le point Neiguan (point n°6 du méridien) en suivant le méridien principal jusqu'au Péricarde et relie ensuite le Cœur.

Le méridien divergent du Péricarde se sépare de celui-ci au niveau d'une zone située à trois pouces sous le point Yuanye (point n°22 du méridien de la Vésicule Biliaire) puis pénètre dans la poitrine descend et se connecte à chacun des Trois

Foyers. Une branche monte à travers la gorge ressort derrière l'oreille et se connecte avec le méridien du Triple Réchauffeur.

Le méridien tendino-musculaire du Péricarde commence son trajet à l'extrémité du majeur puis se fixe avec le méridien tendino-musculaire du Poumon au niveau du coude. Il poursuit sa course sur la face interne du bras se fixe sous l'aisselle puis va irriguer les zones antérieures et postérieures des côtes. Une branche pénètre sous l'aisselle dans le thorax pour se fixer sur le diaphragme.

Le méridien du Triple Réchauffeur, Shaoyang de la main

Son trajet externe est constitué de vingt trois points d'acupuncture dont le premier point Guanchong se situe à 0,1 pouce de l'angle inférieur externe de l'ongle de l'annulaire. Le dernier point du méridien se nomme Sizhukong (point n°23 du méridien), il se localise dans une dépression à 0,2 pouce de l'extrémité externe latérale du sourcil. Son trajet interne pénètre par le creux sus-claviculaire au point Quepen (*Cf. supra*), se couple au Péricarde, traverse le diaphragme et se lie successivement aux Foyers Supérieur, Moyen et Inférieur.

Le méridien collatéral luo du Triple Réchauffeur se sépare du méridien principal au point Waiguan (point n°5 du méridien), longe la face postérieure du bras et l'épaule pour converger avec le méridien du Péricarde au niveau du thorax.

Le méridien divergent du Triple Réchauffeur se sépare du méridien principal sur la tête et se relie au vertex puis descend dans le creux sus claviculaire, traverse chaque Foyer et se disperse au thorax.

Le méridien tendino-musculaire du Triple Réchauffeur débute sa course sur le bord cubital de l'annulaire, se fixe au dos du poignet longe la face latérale du bras jusqu'au cou où il se connecte au méridien tendino-musculaire de l'Intestin Grêle. Une branche se sépare à l'angle de la mâchoire et rejoint la racine de la langue. Une branche monte à l'avant de l'oreille et rejoint l'angle externe de l'œil, monte à la tempe et se fixe à l'angle du front.

Le méridien de la Vésicule Biliaire, Shaoyang du pied

Ce méridien regroupe quarante quatre points d'acupuncture. Son circuit externe débute par le point Tongziliao (1er point du méridien) situé sur la face latérale du canthus externe de l'œil, sur le bord latéral de l'orbite. Zuqiaoyin constitue le dernier point du méridien (point n°44 du méridien) qui se localise sur la partie latérale du segment distal du quatrième orteil au coin externe à 0,1 pouce du bord inférieur de l'ongle. Son trajet interne pénètre à l'intérieur au niveau du creux sus-claviculaire, traverse le diaphragme et relie le Foie et la Vésicule Biliaire, longe les flancs émerge dans la région inguinale, plonge en profondeur et ressort au niveau du sacrum. Une branche se sépare au point Zulingqi (point n°41 du méridien) et va se connecter au méridien du Foie, Jueyin du pied au niveau du premier orteil.

Le méridien collatéral luo de la Vésicule Biliaire se sépare du méridien principal au point Guangming (point n°37 du méridien) afin de relier le méridien du Foie puis descend et se disperse sur le coup de pied.

Le méridien divergent de la Vésicule Biliaire se sépare du méridien principal au niveau de la cuisse, pénètre les poils pubiens et se dirige vers le méridien divergent du Foie. Il passe ensuite par le Foie, la Vésicule Biliaire, le Cœur et l'œsophage puis se disperse au visage et se connecte à l'œil.

Le méridien tendino-musculaire de la Vésicule Biliaire débute au quatrième orteil, se fixe sur la malléole externe, monte par la face latérale de la jambe pour se fixer sur le côté latéro externe du genou. Une branche commence son trajet sur la partie supérieure du péroné et court le long de la face latérale de la cuisse. Une branche part vers l'avant de la cuisse et se fixe au-dessus du point Futu (point n°32 du méridien de l'Estomac). Une autre branche part vers l'arrière pour se fixer au sacrum. Une branche monte à partir de l'aisselle, passe par Quepen (*Cf. supra*) monte en avant du méridien de la Vessie, passe derrière l'oreille et se dirige vers la tempe, poursuit sa course jusqu'au vertex et relie le méridien tendino-musculaire de la Vésicule Biliaire irriguant l'hémicorps opposé. Une branche descend de la tempe, traverse la joue puis se fixe sur l'arrête nasale. Une ramification se fixe au niveau du canthus oculaire externe.

Le méridien du Foie, Jueyin du pied

Quatorze points d'acupuncture se localisent sur le trajet externe du méridien. Dadun est son premier point qui est situé à 0,4 pouces du coin inférieur interne de l'ongle du premier orteil. Le quatorzième et dernier point du méridien se nomme Qimen, il se situe dans le sixième espace intercostal, latéralement à quatre distances de la ligne médiane antérieure constituée par le méridien de Conception Ren. Son trajet interne longe l'Estomac, pénètre dans le Foie et la Vésicule Biliaire, traverse le diaphragme, irrigue les flancs au niveau du thorax, traverse le Poumon. Il poursuit son trajet ascendant vers la thyroïde, le rhino-pharynx puis rejoint le système oculaire. Il en ressort, traverse le front et monte jusqu'au vertex où il se connecte au méridien Directeur Du. Il descend à travers la joue et entoure la face interne des lèvres. Une branche se connecte au Péricarde au point Tianchi (1er point du méridien du Péricarde), après s'être séparée du Foie et se déploie dans le Poumon.

Le méridien collatéral luo du Foie se sépare du méridien principal au point Ligou (point n°5 du méridien) et relie le méridien de la Vésicule Biliaire puis monte aux organes génitaux.

Le méridien divergent du Foie débute sur le coup de pied, monte vers la région pubienne et converge avec le méridien principal de la Vésicule Biliaire.

Le méridien tendino-musculaire du Foie commence son trajet sur la face supérieure du premier orteil puis monte se fixer sur la face antérieure de la malléole interne, court sur la face interne du tibia et de la cuisse jusqu'aux organes génitaux où il se connecte aux autres méridiens tendino-musculaires.

Les huit méridiens particuliers

Le concept de méridiens particuliers

Les huit méridiens particuliers sont différents des douze méridiens. C'est ainsi que sont collectivement appelés le méridien Directeur, le méridien Chong, le méridien de Conception, le méridien de Ceinture, le méridien Yinqiao, le méridien Yangqiao[357], le méridien de Liaison du yin, le méridien de Liaison du yang[358].

Caractéristiques physiologiques des huit méridiens particuliers

Les méridiens particuliers ne suivent pas les mêmes règles que les douze méridiens pour ce qui concerne leur distribution. Ils ne possèdent pas non plus de relation de couplage et de subordination avec les organes et les viscères et n'entretiennent donc pas de relation superficie/profondeur comme les méridiens normaux. C'est pourquoi ils sont dits « méridiens particuliers ».

Les méridiens particuliers croisent verticalement et horizontalement les douze méridiens renforçant leur interconnexion, et possèdent une action régulatrice sur la circulation de l'énergie et du sang dans ces derniers. Le trop-plein de l'énergie et du sang circulant dans les douze méridiens se déverse dans les méridiens particuliers où il est mis en réserve. Inversement lorsqu'il apparaît une insuffisance d'énergie ou de sang dans les douze méridiens, le complément nécessaire est fourni par les méridiens particuliers. Ceci permet de maintenir la quantité d'énergie et de sang circulant dans les méridiens principaux à un niveau constant en fonction des besoins physiologiques. Les Chinois de l'Antiquité comparaient les méridiens principaux aux fleuves et les méridiens particuliers aux lacs. Les méridiens particuliers ont une relation plus étroite avec le Foie et le Rein, ainsi qu'avec des viscères particuliers tels que l'utérus, le cerveau et les moelles. Cette relation privilégiée se traduit par une interdépendance plus grande tant en physiologie qu'en pathologie.

Trajets et physiologie des méridiens particuliers

Le Méridien Directeur « 督脉 Dūmài »

Le caractère « 督 dū » signifie gérer, commander.

Le méridien Directeur commence au centre de l'appareil génital interne, descend jusqu'au périnée puis remonte à l'arrière en suivant la ligne médiane du sacrum jusqu'au centre des lombes et remonte le long de la colonne vertébrale jusqu'à la nuque et au point Fengfu (point n°16 du méridien). Il pénètre dans le cerveau à proximité de ce point, pour ressortir au niveau de la nuque et contourner le crâne en suivant son axe pour arriver au vertex. Il passe au front, le long du nez, puis gagne la lèvre supérieure pour se terminer au niveau de la liaison entre celle-ci et la gencive. Vingt huit points d'acupuncture qui lui sont propres, se répartissent sur son trajet.

Ramifications :

– une première branche fait la liaison avec l'énergie des méridiens Shaoyin du pied et Taiyang du pied au niveau de la pointe du coccyx. Cette branche traverse la colonne vertébrale pour se lier aux reins ;

– une seconde branche monte directement du bas-ventre à l'ombilic puis au cœur et continue jusqu'à la gorge pour se réunir au méridien de Conception et au méridien Chong, puis remonte jusque sous le front en faisant le tour des lèvres et de la bouche pour se terminer sous les yeux, dans l'axe du centre des pupilles ;

– une dernière branche part de l'angle interne de l'œil en même temps que le méridien Taiyang pour atteindre la partie antérieure du front, les parties gauche et droite se croisant au niveau du vertex pour pénétrer dans le cerveau, ressortir au niveau du point Fengfu (point n°16 du méridien), se diviser et descendre de part et d'autre de la colonne vertébrale et pénétrer jusqu'au reins.

Trajet de la branche collatérale 絡 luò du méridien Directeur

Cette branche se déploie à partir du point Changqiang (point n°1 du méridien), et monte des deux côtés de la colonne vertébrale jusqu'à la nuque et se ramifie sur l'occiput. Il se lie aux deux branches du méridien Taiyang du pied au niveau des scapulas et parcourt la colonne vertébrale.

Physiologie

Le méridien Directeur régularise l'énergie et le sang des méridiens yang. Les six méridiens yang s'unissent au méridien Directeur au point Dazhui (point n°14 du méridien), c'est pourquoi il a une action régulatrice sur l'énergie et le sang qui circulent dans ceux-ci. Le méridien Directeur gouverne les méridiens yang du corps, c'est pourquoi il est appelé la « mer des méridiens yang ». Il régit la fonction génitale en particulier chez l'homme.

Il reflète les fonctions du cerveau, des moelles et du Rein. Le méridien Directeur se lie au cerveau et se couple au rein. L'essence du Rein produit les moelles, le cerveau est la mer des moelles. C'est là l'origine de la relation existant entre le méridien Directeur, le cerveau et la moelle épinière.

Du fait de son trajet, les zones qu'il traverse sont sous sa dépendance en particulier pour sa relation avec les reins, le cœur et le cerveau. Il gouverne également toutes les parties anatomiques sur son parcours, la colonne vertébrale, la région occipitale, le cerveau, le vertex, les reins, le cœur, l'anus, les organes génitaux externes. Du fait également de sa relation avec le cerveau, ce méridien a un lien dans le traitement des maladies d'origine émotionnelle en liaison avec le Cœur.

Le méridien de Conception « 任脉 rènmài »

Le caractère « 任 » rèn renvoie d'une part à la notion de charge officielle, d'occuper une charge et, d'autre part, au caractère homophone «妊» rèn qui signifie être enceinte, porter un enfant.

Son trajet débute au centre de l'appareil génital interne, dans l'utérus chez la femme et dans le bas-ventre chez l'homme. Il descend vers le périnée en émergeant au point Huiyin (point n°1 du méridien de Conception), longe la symphyse pubienne, remonte en suivant l'axe sagittal du tronc et de la gorge et débouche sous la lèvre inférieure. Sa partie interne contourne la bouche et les lèvres pour relier le point d'acupuncture Yinjiao (point n°28 du méridien Directeur) et rejoindre le méridien Directeur d'où il se divise en deux branches se terminant en dessous des yeux. Vingt quatre points d'acupuncture appartiennent à ce méridien et se partagent sa distance.

– Une branche du méridien débute dans la cavité pelvienne pénètre et monte dans la colonne vertébrale.

Trajet de la branche collatérale du méridien de Conception :

Elle descend au niveau du point Jiuwei (point n°15 du méridien de Conception) et s'étend en se ramifiant sur le thorax et l'abdomen.

Physiologie

Le méridien de Conception gouverne les trois méridiens yin de la main et les trois méridiens yin du pied dont il reçoit l'énergie. Les trois méridiens yin du pied se rejoignent aux points Zhongji et Guanyuan (points n°3 et 4 du méridien), les points Tiantu et Lianquan (points n°22 et 23 du méridien de Conception) connectent le méridien de liaison du yin. Le point Yinjiao (point n°7 du méridien) est le point de rencontre du méridien de Conception avec le méridien Chong. Ce méridien est appelé la « mer des méridiens yin » car il gouverne l'essence et le sang, les liquides fluides et visqueux. Ce méridien régit particulièrement l'activité génitale chez la femme. L'utérus et le fœtus sont sous la dépendance du méridien de Conception, son trajet anatomique débute au centre de l'appareil génital interne permettant ainsi le maintien du fœtus dans l'utérus. Il possède un rapport étroit avec l'activité menstruelle de la femme, les sécrétions vaginales, la grossesse et l'accouchement. Les perturbations pathologiques des organes situés le long de son parcours peuvent être traitées, en particulier, les troubles du fonctionnement des organes de la digestion, les problèmes mictionnels et gynécologiques pour ce qui concerne les Foyers Moyen et Inférieur, les problèmes cardiaques pour le trajet qui est en relation avec le Foyer Supérieur.

Le méridien du Flux « 冲脉 chōngmài »

Le caractère « 冲 » a le sens de charger, rincer, déverser.

Son parcours s'étend des pieds à la tête, il sert de pivot pour l'énergie et le sang du corps entier. Par son contrôle sur la circulation du sang et de l'énergie des douze

méridiens, il est appelé « la mer des douze méridiens principaux ». Il est également appelé « la mer du sang » du fait de sa relation étroite avec les menstruations.

Le méridien Chong commence au centre de l'appareil génital interne. Il descend vers le périnée où il se divise en trois branches :

– la première branche monte le long de la paroi antérieure de la cavité abdominale, passe sur le côté de l'ombilic et s'unit au méridien Shaoyin du pied. Elle se disperse dans le thorax puis reprend son ascension en suivant la gorge jusqu'aux lèvres, qu'elle entoure ;
– la deuxième branche suit la paroi postérieure de la cavité abdominale et monte dans la colonne vertébrale ;
– la dernière branche part du périnée, se divise pour suivre la face interne des cuisses et descendre le long de celles-ci jusqu'au gros orteil du pied.

Les deux premières branches ont un trajet ascendant, la dernière a un trajet descendant.

Physiologie

Le méridien Chong régularise l'énergie et le sang des douze méridiens. Le méridien Chong va, dans la partie supérieure, jusqu'à la tête, dans la partie inférieure, jusqu'aux pieds, dans la partie postérieure, jusqu'à la colonne et dans la partie antérieure jusque dans l'abdomen. Traversant ainsi l'ensemble de l'organisme, il en constitue donc le centre de communication stratégique et peut avoir une action régulatrice sur l'énergie et le sang des douze méridiens. C'est la raison pour laquelle il est appelé « la mer des douze méridiens » ou « la mer des organes et des viscères ». S'il peut avoir une action aussi importante c'est grâce aux liens qu'il possède avec les méridiens Shaoyin du pied, Yangming du pied[359], ainsi qu'avec les méridiens Directeur et de Conception. Le méridien du Shaoyin du pied représente le fondement prénatal de la vie, la racine de l'énergie originelle. Le méridien du Yangming du pied est la mer de l'eau et des céréales. Comme la Rate, il est à l'origine de l'acquis, il est la source de la production de l'énergie et du sang. Les organes et les viscères ont besoin de la stimulation et de l'activation qui leur sont fournies par l'énergie du ciel antérieur pour accomplir leur activité physiologique, mais ils dépendent également de l'action nutritive et reconstituante de l'eau et des céréales du ciel postérieur. Le méridien Chong est relié au ciel antérieur comme au ciel postérieur, c'est pourquoi il est appelé « la mer des organes et des viscères ». Le méridien Directeur régit l'énergie yang de tout l'organisme, c'est « la mer des méridiens yang ». Le méridien de Conception régit l'énergie yin de tout l'organisme, c'est « la mer des méridiens yin ». Le méridien Chong et les méridiens Directeur et de Conception commencent tous trois au centre de l'appareil génital interne. Ils ont une origine commune, mais suivent trois voies différentes. Le méridien Chong monte le long du thorax avec le méridien de Conception, il communique vers l'arrière avec le méridien Directeur. Grâce à ses communications avec les méridiens de Conception et Directeur, le méridien Chong peut donc recevoir l'énergie et le sang des douze méridiens. C'est pourquoi on l'appelle « la mer des douze méridiens ».

Le méridien Chong régit la fonction génitale. Le sang est un élément physiologique fondamental chez la femme. L'utérus est intimement lié au méridien Chong. Ce

dernier possède une action régulatrice sur la menstruation, c'est pourquoi on l'appelle « la mer du sang ». C'est un méridien étroitement lié à la fonction génitale. Chez la femme, lorsque le méridien Chong est vigoureux, les règles surviennent au moment opportun, et la femme peut concevoir[360].

Le méridien de Ceinture « 带脉 dàimài »

Le caractère « 带 » signifie ceinturer, enserrer. Le méridien fait le tour complet de la taille comme une ceinture, d'où son nom.

Le méridien commence dans la zone comprise entre les cartilages terminaux des onzième et douzième côtes, puis descend obliquement vers le point Daimai (point n°26 du méridien de la Vésicule Biliaire), fait le tour complet de l'abdomen en suivant le bord antéropostérieur de l'os iliaque puis la partie inférieure de l'abdomen.

Fonctions

Le méridien Dài fait la liaison entre les différents méridiens dont le trajet est longitudinal, c'est à dire les trois méridiens yin et les trois méridiens yang du pied, ainsi que les méridiens Yinqiao, et Yangqiao, Dū et Rèn. Cette liaison renforce l'interconnexion entre les méridiens, c'est pourquoi l'on peut dire que « tous les méridiens dépendent du Dài ». Le méridien Dài protège le fœtus et régit la sécrétion vaginale.

Les méridiens Yînqiāomài 陰蹻脉 et Yángqiāomài 陽蹻脉

Le caractère « 蹻 » signifie soulever les pieds ou les doigts, marcher sur la pointe des pieds, ou croiser les jambes.

Les méridiens Qiāo sont bilatéraux. Ils commencent tous deux sous les malléoles. Le méridien Yînqiāo débute sous la malléole interne, au niveau du point Zhaohai (point n°6 du méridien du Rein), passe en avant de celle-ci, monte en ligne droite le long de la face interne du membre inférieur, passe par l'organe génito-urinaire, monte dans l'abdomen et le thorax, pénètre dans le creux sus-claviculaire, ressort en avant du point Renying (point n°9 du méridien de l'Estomac), longe les ailes du nez, atteint l'angle interne de l'œil pour se lier aux méridiens Taiyang de la main et du pied et au méridien Yángqiāo.

Le méridien Yángqiāo part du point Shenmai (point n°62 du méridien de Vessie) situé sous la malléole externe, passe en arrière de celle-ci et monte jusqu'à l'abdomen qu'il traverse, suit la face postéro externe du thorax, passe sur l'épaule, suit la face latérale du cou, poursuit jusqu'aux commissures des lèvres qu'il enserre, pour atteindre l'angle interne de l'œil où il se lie aux méridiens Taiyang de la main et du pied, et au méridien Yînqiâo. Il remonte ensuite vers la ligne d'implantation des cheveux qu'il traverse, contourne l'oreille par l'arrière et redescend pour rejoindre le méridien de la Vésicule Biliaire Shaoyang du pied, au niveau de la nuque.

Fonctions

Le méridien Yángqiāo régit le yang des parties droite et gauche du corps. Le méridien Yînqiâo régit le yin des parties droite et gauche du corps.

Les deux méridiens régissent la nutrition et l'humidification des yeux et sont responsables de l'ouverture et de la fermeture des paupières.

Les deux méridiens régissent le mouvement du membre inférieur.

Les méridiens de Liaison du yin et du yang (Yīnwéimai 陰維脉, Yángwéimai 陽維脉)

Le caractère « 維 » a le sens de maintenir, de lier ensemble.

Trajet

Le méridien de Liaison du yin (Yīnwéimai) commence sur la face interne de la jambe, à la réunion des trois méridiens yin du pied. Il court sur la face interne du membre inférieur, jusqu'à l'abdomen, puis accompagnant le méridien de la Rate Taiyin du pied, il gagne le flanc où il se lie au méridien Jueyin du pied. Il monte ensuite à la gorge et rejoint le méridien Ren.

Le méridien de Liaison du yang (Yángwéimai) commence sous la malléole externe, monte avec la méridien de la Vésicule Biliaire sur la face externe du membre inférieur, passe par la face postéro externe du tronc, puis en arrière de l'aisselle et sur l'épaule, longe le cou, puis passe derrière l'oreille et continue vers l'avant jusqu'au front. Il revient vers l'arrière et se diffuse sur la partie latérale de la tête jusqu'à la nuque où il rejoint le méridien Directeur.

Fonctions

Le méridien de Liaison du yin a pour fonction de « lier ensemble tous les yin ». Le méridien de Liaison du yang a pour fonction de « lier ensemble tous les yang ».

Fonctions physiologiques des méridiens et de leurs collatéraux

Les méridiens et les collatéraux sont les voies de circulation de l'énergie et du sang dans tout l'organisme. Ils relient les organes et les viscères, les membres et les articulations, font communiquer le haut et le bas, l'interne et l'externe, régularisent l'activité fonctionnelle de toutes les parties du corps. C'est pourquoi leurs fonctions concernent avant tout la communication entre la superficie et la profondeur, le haut et le bas, la liaison entre les organes internes et les autres organes, la circulation de l'énergie et du sang, ainsi que la nutrition des organes et des tissus. Les méridiens assurent également l'interaction, la transmission et la régularisation des fonctions de chaque partie du corps.

Communication entre la superficie et la profondeur, et le haut et le bas. Relations entre les organes et les viscères, et les autres organes

Le corps comprend les cinq organes et les six viscères, les quatre membres et les cent os, les cinq organes sensoriels et les neuf orifices, la peau et les chairs, les vaisseaux, les tendons et les os. Bien que chacun de ces éléments ait une fonction spécifique, ils participent ensemble à l'activité de l'organisme, assurant la coordination et l'unité de l'intérieur et de l'extérieur du corps, du haut et du bas, et formant ainsi un ensemble organique. La coopération et les relations réciproques qui s'établissent entre ces activités organiques se réalisent grâce à l'interconnexion des méridiens et des collatéraux.

Les douze méridiens et leurs branches collatérales se croisent verticalement et horizontalement, ils pénètrent dans l'interne, ressortent à la superficie, mettent en communication le haut et le bas, et relient les organes et les viscères couplés. Les huit méridiens particuliers sont reliés aux douze méridiens principaux. Les douze couches tendineuses et les douze zones cutanées relient les tendons, les vaisseaux, la peau et les muscles. Ainsi, se réalisent les liens organiques entre les organes, les viscères, les tissus et les autres organes, établissant une relation intime entre la superficie et la profondeur, le haut et le bas et fondant la coopération et la solidarité des constituants de l'unité organique[361].

Les tissus et les organes doivent être nourris par l'énergie et le sang pour pouvoir accomplir correctement leur activité physiologique. Pour qu'ils puissent assurer la nutrition des organes et des tissus et la défense contre l'agression des agents pathogènes externes, l'énergie et le sang doivent circuler dans l'ensemble de l'organisme. Cela est possible grâce au réseau formé par les méridiens et leurs branches collatérales[362].

Interaction et transmission

Les méridiens et leurs branches collatérales n'ont pas seulement pour fonction de permettre la circulation de l'énergie, du sang et des substances nutritives, mais ils assurent également la transmission d'informations. Ils constituent ainsi un réseau de transmission d'informations entre toutes les parties constitutives de l'organisme. Lorsqu'un stimulus est perçu au niveau de la superficie de l'organisme, celui-ci gagne la profondeur à travers les méridiens jusqu'aux organes et aux entrailles où il provoque une modification de leur activité qui se traduit par un réglage de l'énergie et du sang et un réajustement des fonctions organiques. De même, les modifications de l'activité des organes et des viscères peuvent se manifester à la superficie du corps par l'intermédiaire des méridiens et de leurs collatéraux. Grâce au réseau de transmission constitué par les méridiens et s'étendant à toutes les régions de l'organisme, les informations qui prennent naissance dans celui-ci peuvent être transmises à chacune de ses parties qui constituent ainsi un microcosme à l'image du corps. En acupuncture, les phénomènes tels que « l'obtention de l'énergie » et la « circulation de l'énergie » témoignent du rôle des méridiens et de leurs branches collatérales dans l'interaction des systèmes fonctionnels organiques et la transmission des informations.

Régulation de l'équilibre fonctionnel

Les méridiens et leurs branches collatérales permettent la circulation de l'énergie et du sang et la coordination du yin et du yang, ce qui préserve l'équilibre relatif de l'activité physiologique. Lorsqu'une maladie survient, il apparaît des symptômes de déséquilibre de l'énergie et du sang, d'excès ou d'insuffisance du yin et du yang. Il est alors possible d'utiliser une méthode thérapeutique telle que l'acupuncture afin d'obtenir un effet régulateur par la stimulation des méridiens[363]. L'expérience montre que la ponction sur les points des méridiens en rapport (avec la maladie) a une action rééquilibrante sur les organes et les viscères : ce qui est excessif peut ainsi être contrôlé, ce qui est inhibé peut être stimulé.

Applications de la théorie des méridiens

Elle permet d'expliquer les changements pathologiques.

Sur le plan physiologique, les méridiens ont pour fonction de permettre la circulation de l'énergie et du sang, les interactions (des différents composants de l'organisme) et la transmission (d'informations). Lorsque survient une affection, les agents pathogènes peuvent emprunter la voie des méridiens qui constitue alors le canal par lequel se font jour les transformations morbides[364]. Ceci montre que les méridiens et leurs collatéraux sont les voies par lesquelles les perversités externes pénètrent dans l'interne jusqu'aux cinq organes et aux six viscères à partir de la peau et des poils et des espaces interstitiels. Les organes et les viscères étant reliés entre-eux par les méridiens, ces derniers peuvent également constituer la voie par laquelle se transmet la maladie des organes aux viscères et inversement. Ainsi, les affections qui touchent le foie peuvent agresser l'estomac et le poumon car le méridien du Foie Jueyin du pied passe de part et d'autre du premier puis pénètre dans le second. De même, le méridien du Rein Shaoyin du pied pénétrant dans le poumon puis se couplant au cœur, le débordement de l'eau provoqué par la déficience du Rein peut atteindre le cœur et envahir le poumon. Par ailleurs, les méridiens participant à une relation superficie/profondeur sont tous deux reliés à l'organe et au viscère, que ce soit par liaison de dépendance ou par couplage, c'est pourquoi, en situation pathologique, ces derniers peuvent s'influencer réciproquement. Ainsi, le feu du Cœur peut descendre jusqu'à l'Intestin Grêle, la chaleur de plénitude du Gros intestin et la perturbation de son énergie (activité fonctionnelle) peuvent affecter la fluidité de l'énergie du Poumon et provoquer l'apparition de symptômes tels qu'une toux accompagnée de dyspnée, une sensation de plénitude et d'inconfort dans le thorax, etc.

Les transformations morbides se propagent donc de la superficie vers la profondeur et entre les organes et les viscères par l'intermédiaire des méridiens et des collatéraux, mais cette propagation se fait également des organes internes vers les tissus superficiels. Les transformations morbides qui ont pour siège les organes internes se reflètent au niveau de la superficie, par des manifestations localisées dans des zones

spécifiques de ces organes ou au niveau des orifices qui leur sont associés grâce à la transmission des méridiens et des collatéraux. Ainsi, la dépression et l'engorgement de l'énergie du Foie se traduit-elle fréquemment par des douleurs accompagnées de distension au niveau des flancs et des zones latérales de l'abdomen inférieur, car le méridien du Foie Jueyin du pied passe par l'abdomen inférieur et se diffuse dans les flancs. De même, dans le syndrome de douleur cardiaque authentique la douleur (grave) qui apparaît dans la région précordiale s'étend fréquemment dans la face interne du membre supérieur car le méridien du Cœur Shaoyin de la main passe le long du bord postérieur de celle-ci. Pour des raisons similaires, l'embrasement du feu au niveau de l'Estomac provoque des gonflements et des douleurs au niveau des gencives et la montée du feu du Foie se traduit par une rougeur au niveau des yeux, etc.

Elle constitue un guide pour le diagnostic et la thérapeutique :

– *La théorie des méridiens comme guide pour le diagnostic des affections :* les méridiens et leurs collatéraux suivent des trajets déterminés et sont subordonnés aux organes et aux viscères, ils peuvent donc refléter à la fois les pathologies qui les affectent et celles qui affectent les organes et les viscères. De ce fait, en clinique, le diagnostic des affections peut être posé à partir des symptômes manifestés, de leur localisation par rapport au trajet des méridiens et des relations que ces derniers entretiennent avec les organes et les viscères. Ainsi, les douleurs qui apparaissent au niveau des flancs signent souvent une affection du Foie et de la Vésicule Biliaire. De même, les douleurs ressenties au niveau du creux sus-claviculaire constituent un signe morbide lié au Poumon. En ce qui concerne les céphalées, les douleurs localisées au niveau du front sont fréquemment en rapport avec le méridien Yangming[365]. Les douleurs latérales sont principalement en rapport avec le méridien Shaoyang. Les douleurs occipitales et cervicales sont liées au méridien Taiyang. Enfin, les douleurs ressenties au vertex du crâne sont essentiellement en rapport avec le méridien Jueyin. L'analyse des syndromes des six divisions du Shanghan lun (Traité des atteintes du froid - 219) est un système diagnostique également fondé sur la théorie des méridiens. En pratique clinique, l'apparition au niveau du trajet des méridiens ou des zones des points d'acupuncture où s'accumule l'énergie du méridien, de manifestations telles qu'une douleur vive à la palpation, des nodosités ou des indurations donnant la sensation de corde peuvent aider au diagnostic. Ainsi, en cas d'affection du Poumon, on peut voir apparaître des nodosités au niveau des points Shu ou une grande sensibilité à la palpation du point Zhongfu (point n°1 du méridien) ; de manière similaire, en cas d'inflammation pyogène de l'intestin, ce terme recouvre différentes affections proches de l'appendicite, le point Lanwei (point hors méridien situé sur le méridien de l'Estomac) est très douloureux à la palpation ; ou encore, chez les personnes souffrant de problèmes digestifs anciens, on peut observer des modifications anormales au niveau des points Shu de la Rate, etc.[366] Voilà donc la signification et les applications de la théorie des méridiens en diagnostic clinique.

– *La théorie des méridiens comme guide de la thérapeutique :* la théorie des méridiens est un outil largement utilisé dans toutes les branches de la thérapeutique, et parti-

culièrement en acupuncture, en massage et en phytothérapie, où elle revêt une importance extrême.

En acupuncture et en massage, selon que les modifications morbides affectent le méridien ou l'organe interne (organe ou viscère), il est important, pour aboutir à un effet thérapeutique, de sélectionner des points proches de la région atteinte ou éloignés de celle-ci, mais toujours sur le trajet du méridien correspondant, afin de régulariser l'activité fonctionnelle de l'énergie et du sang du méridien. Le choix des points doit être effectué après avoir déterminé le méridien affecté par un raisonnement dialectique fondé sur la théorie des méridiens et dans lequel on se détermine en considérant les régions traversées par ces derniers, ainsi que les rapports existants entre celles-ci. C'est ce que l'on appelle « choisir les points en fonction du trajet ».

Les voies de communication que constituent les méridiens sont également très importantes en phytothérapie. Grâce à la propriété qu'ils ont de transporter, les méridiens permettent en effet aux produits d'arriver jusqu'au lieu de la maladie où l'effet thérapeutique de ces derniers peut se déployer. Se fondant sur une pratique clinique extrêmement ancienne, les médecins chinois ont constaté que certaines drogues avaient des effets particuliers sur certains méridiens et certains organes, c'est ce qui constitue le « tropisme des drogues pour les méridiens ». C'est sous les Jin et les Yuan que cet aspect de la théorie des méridiens fut plus particulièrement développé. Zhang Jiegu et Li Gao purent établir le rôle des produits permettant de « guider et apporter dans les méridiens les autres drogues et leurs effets. Ainsi pour traiter les maux de tête, on emploie Qianghuo lorsque le problème est lié au méridien Taiyang, Baizhi lorsque le problème se trouve sur le méridien Yangming ou Chaihu lorsqu'il concerne le méridien Shaoyang. Ces trois plantes (Qianghuo, Baizhi et Chaihu) peuvent non seulement se diriger spécifiquement vers les méridiens Taiyang, Yangming et Shaoyang du pied, mais elles peuvent également entraîner d'autres produits vers ces méridiens et leur permettre d'y déployer leurs effets thérapeutiques.

NOTES

Notes de l'avant-propos

1. La pertinence de l'expression « médecine chinoise » pour désigner cette forme de médecine peut être discutée dans le détail, voir à ce sujet Scheid V (2002) *Chinese Medicine in contemporary China, Plurality and Synthesis,* p. 18-20, Duke University Press, Durham & London. Scheid semble envisager qu'il puisse être erroné aujourd'hui de qualifier cette médecine de « chinoise » tant elle aurait été tributaire d'apports extérieurs à la culture chinoise au cours de son développement historique et tant sa pratique s'est mondialisée. Dans le présent ouvrage, l'expression « médecine chinoise » désigne bien évidemment une médecine dont les fondements théoriques sont essentiellement chinois et dont les apports extérieurs n'ont pas, jusqu'ici, amené de changement de paradigme dans cette vision spécifiquement chinoise de l'organisme humain, de ses rapports avec le monde, de son fonctionnement et de ses dysfonctionnements.
2. République Populaire de Chine.
3. Ce sont, pour ceux qui nous ont dispensé un enseignement régulier, les professeurs 梁觉玄 Liáng Juéxuán (de 1975 à 1987), 郭巨川† Guō Jùchuān† (de 1990 à 1992), 白永波 Bái Yǒngbō (de 1992 à 1995), 郝万山 Hǎo Wānshān (de 1995 à 2003), 刘景源 Liú Jǐngyuān (de 1995 à 2000). Mais nous sommes aussi grandement redevables à tous les médecins traditionnels rencontrés entre 1974 et 2005.
4. Que serait réellement, d'ailleurs, l'objectivité dans une approche ethnoanthropologique de la médecine chinoise ? Scheid, qui a entrepris une approche essentiellement ethnologique de la médecine chinoise contemporaine, fait allusion à ce qui serait une étude « objective » d'un discours indigène, *op. cit.* p. 20-6. Mais cette objectivité-là est le fruit d'une pensée elle-même indigène, si l'on se place à un point de vue extérieur à notre culture, et donc implicitement ethnocentrée, même si elle s'envisage elle-même, sans jamais le formuler explicitement, comme aboutissement de l'histoire de la pensée humaine et norme ultime pour toutes les cultures. L'objectivité demanderait une approche dénuée de toute référence implicite ou explicite à une vision particulière de l'univers, ce qui paraît hors d'atteinte. Le discours scientifique sur les pensées autres que la pensée occidentale est donc bien un discours ethnocentré qui organise son étude et décrit son objet à travers ses propres filtres (conceptions, normes et préjugés) et, s'il peut offrir une relative objectivité par rapport à l'objet de son étude, souffre à notre avis d'une forte subjectivité quant aux conclusions qu'il en tire.
5. Ceci n'inclut pas la légende tenace véhiculée par certains cercles de la communauté de la MTC en France, qui voudrait que notre pays ait été dans les années 50-70 le refuge de la seule vraie acuponcture traditionnelle chinoise, détruite

en Chine même par les excès maoïstes, et qui seule détiendrait actuellement les arcanes de cette acuponcture traditionnelle. Cette touchante histoire relève d'une pensée mythologique et prélogique qui continue d'envisager la France comme mère de toutes les lumières. L'étude des faits historiques montre sans ambiguïté que si la France a joué un rôle de pionnier dans l'introduction de l'acuponcture en Europe, elle n'a jamais été considérée comme un conservatoire de la tradition dans la communauté mondiale de la MTC. Voir dans ce contexte ce que dit Scheid, *op. cit.,* p. 33 - 44, sur le problème de la tradition et de la modernité.

6. *Cf.* Scheid, *op. cit.*, p. 27 - 32 et Unschuld, *op. cit.*, p. 67 - 83, à propos de la confusion et des contradictions apparentes du corpus littéraire médical.

7. Indiqué par le Pr Liáng Juéxuán, au sujet de sa formation dans sa famille. C'est également l'approche retenue pour les ouvrages modernes destinés à la formation universitaire.

8. Dont la remise en ordre et l'explication sont l'objet même de presque toute la littérature postérieure, commençant avec le *Livre des difficultés du Classique de l'interne.*

9. *Cf.* Dachez R, *op. cit.*, Lichtenthæler C., *op. cit.*, ou encore Nunn J., *op. cit.*

10. Vu comme une modernisation par l'administration politique et une partie du personnel médical, *Cf.* Scheid *op. cit.*, p. 66 - 86, mais qui ressemble aussi beaucoup à un processus d'acculturation relativement incontrôlé.

11. *Cf.* Scheid *op. cit.*, p. 66 - 86.

12. À propos de la construction du système de santé chinois, voir l'excellente analyse de Scheid, *op. cit.*, p. 67 et suivantes.

13. Utilisation systématique de la nosologie occidentale, par exemple, alors que, là encore, aucune réflexion et aucune étude comparative n'ont été réellement menées sur l'intérêt réel d'une telle approche à l'intérieur du cadre conceptuel de la médecine chinoise.

14. Les accidents survenus en Belgique (plus de 100 cas) et en France (une dizaine de cas) entre 1992 et 1994 concernant l'emploi de l'Aristoloche, Aristolochia fangchi Wu, 广防己 Guǎng Fángjǐ, confondue avec Stephania tetrandra S. Moore, 汉防己 Hàn Fángjǐ, dans le traitement de l'obésité, constituent une illustration exemplaire de ce problème.

    Il convient tout d'abord de préciser que la confusion entre ces deux plantes ne constitue par le fond de l'affaire dans la mesure où elles sont toutes deux contre-indiquées en médecine chinoise dans les situations incriminées, *Cf.* infra.

    Toutes les études pharmacologiques occidentales ont attribué à l'acide aristolochique la responsabilité de la fibrose interstitielle rénale qui a coûté la vie à

certaines patientes et leurs reins à de nombreuses autres, sans qu'ait réellement été étudiée la piste de l'utilisation de l'Aristoloche hors des indications de la médecine chinoise. Han Fangji, Stephania tetrandra, est une plante de nature très amère et très froide dont l'action touche spécifiquement les systèmes fonctionnels de la Vessie et du Poumon. Elle est réservée au traitement de différents types d'œdème, c'est-à-dire à l'effusion des fluides physiologiques dans les couches musculaires superficielles et à certains types de rhumatismes qui se produisent sous l'effet d'une atteinte du vent et de l'humidité ou de la chaleur et de l'humidité. Guang Fangji, Aristolochia fangchi, est une plante de nature piquante, amère et froide qui agit sur les systèmes fonctionnels de la Vessie, du Rein et de la Rate. Elle traite les douleurs rhumatismales aiguës de type vent humidité.

Dans les deux cas, ces plantes sont contre-indiquées en l'absence de vent et d'humidité ou de chaleur et d'humidité, dans les déficiences de yin ou lorsque la fonction digestive est affaiblie car trop amères et trop froides dans ce cas. Il convient de noter que les obésités rencontrées en Occident s'accompagnent le plus fréquemment d'une insuffisance de la fonction digestive. Par ailleurs, lorsque leurs propriétés évidentes sur la stase et l'effusion des fluides dans les tissus et sur les douleurs rhumatismales liées à la présence de vent et d'humidité sont nécessaires, dans des situations qui diffèrent de leurs indications fondamentales, elles sont associées selon les cas à d'autres plantes, telles que 附子 Fuzi, Radix Aconiti carmichæli ou, 肉桂 Rougui, Cortex Cinnamomi, en cas de douleurs rhumatismales dues au vent, au froid et à l'humidité ou à 黄芪 Huangqi, Radix Astragali et 白术 Baizhu, Rhizoma Atractylodes pour traiter les œdèmes liés à la déficience.

Elles n'ont jamais été indiquées dans le traitement de l'obésité en médecine chinoise.

Ces accidents ont donné lieu depuis à une interdiction de cette plante dans la plupart des pays, et des centaines d'études ont démontré à l'envie la toxicité de ses composants (on trouve 239 articles dans la base de données PUBMED sur le mot-clé Aristolochia). Toutes les études ont été faites sur des cellules humaines ou sur des animaux de laboratoire. *Cf.* infra quelques exemples. Aucune n'a été faite dans les conditions d'utilisation normale de cette plante en médecine chinoise. Une seule étude (Violet C.), pose la question de savoir si le problème est strictement lié à l'utilisation de Fangji ou si l'utilisation conjointe, dans tous les cas, de cocktails médicamenteux comportant des substances telles que la fenfluramine et le diethylpropion n'a pas une responsabilité dans ces accidents.

Aucune étude ne pose le problème de l'utilisation hors indications traditionnelles. Cet exemple est typique des rapports qu'entretiennent la médecine chinoise et la science occidentale qui lorsqu'elle est confrontée à une pensée savante qui lui est étrangère semble perdre de vue la nécessité d'une approche

exhaustivement objective des faits, et abdiquant ce qui fait sa rationalité, se met au risque de tomber au niveau d'une simple doxa.

Violon C., Belgian (Chinese herb) nephropathy: why? J Pharm Belg. 1997 Jan-Feb;52(1):7-27.

Cytotoxicity of Phenanthrenes Extracted from Aristolochia contorta in Human Proximal Tubular Epithelial Cell Line. Nephron Exp Nephrol. 2006 Mar 22;103(3):e95-e102.

Structure activity relationships of aristolochic acid analogues: toxicity in cultured renal epithelial cells. Kidney Int. 2005 May;67(5):1797-805.

Aristolochic acid as a probable human cancer hazard in herbal remedies: a review. Mutagenesis. 2002 Jul;17(4):265-77. Review.

15. *Cf.* note précédente. Ce problème entre dans le cadre de l'éthique médicale traditionnelle telle qu'elle est esquissée dans le Suwen, aux chapitres Discussion détaillée des cinq erreurs et De la preuve des quatre négligences. Ce dernier chapitre indique : « Ne pas suivre les enseignements de son maître jusqu'au bout, mélanger les méthodes sans réflexion et sans système, suivre des théories infondées, modifier les théories existantes, appliquer les aiguilles de pierre à tort et à travers, laissant derrière soi un désastre, c'est la seconde négligence. » « 素问, 徵四失论, 受师不卒, 妄作杂术, 谬言为道, 更名自功, 妄用砭石, 后遗身咎, 此治之, 二失也。 »

16. Il serait d'ailleurs tout aussi indispensable de passer à ce crible les concepts et les méthodes scientifiques employés pour approcher des pensées médicales savantes autres que la médecine occidentale.

17. Le corpus canonique est composé du 黄帝内经 Huángdì Nèijīng, du 难经 Nánjīng, du 伤寒杂病论 Shānghán zábìng lùn et du 神农本草经 Shénnóng běncǎo jīng.

18. S'il est toujours possible de parler du yin et du yang à quelque niveau de la physiologie ou de la pathologie où l'on se place, cette catégorisation générale des phénomènes ne donne pas d'information directement opérationnelle pour le traitement. La fièvre, par exemple, est un phénomène de nature yang, mais son traitement dépend de ses causes qui, si elles peuvent être yin ou yang, procèdent d'un ou plusieurs facteurs spécifiques et concrets. Pour soigner cette fièvre, il est donc nécessaire de dépasser la dialectique du yin et du yang et d'aborder le problème sous l'angle concret des instanciations des deux polarités que sont le froid, l'humidité, la chaleur ou le vent et de leurs mécanismes invasifs, si l'on considère uniquement les fièvres d'étiologie externe, par exemple.

Notes des notes de lecture

1. Cette notion, qui a donné et donne toujours lieu à débat dans la communauté de la médecine chinoise, voir Seconde Partie, Physiologie du Triple Réchauffeur, recouvre à la fois un système fonctionnel viscéral et une division verticale du tronc sur le plan anatomique. Dans la présentation habituelle, le Cœur et le Poumon se localisant dans le Foyer supérieur sont présentés en premier, puis la Rate et l'Estomac, occupant le Foyer médian, et enfin au Foyer inférieur, le Rein, le Foie, le Gros intestin, l'Intestin grêle et la Vessie.
2. Ils sont connectés par l'intermédiaire de leurs vaisseaux respectifs au point d'acupuncture 瞳子廖 TóngziLiào, situé à un demi pouce de l'angle externe de l'œil.
3. Ils apparaissent respectivement 296, 501, 303 et 272 fois sous la forme d'un monosyllabe dans le Huangdi Neijing. *Cf.* Zhang Dengben, Wu Changchun *et al.* (1990).
4. La signification de ces quatre caractères indiquée ici est celle communément admise par l'exégèse lorsqu'ils sont rencontrés dans le Huangdi Neijing dans les modèles syntaxiques présentés. C'est en général également la signification conservée par les auteurs dans toute la littérature postérieure reprenant ces énoncés.
5. *Cf. supra.*
6. *Cf. supra.*
7. Ou 之合, qui introduit une forme nominale du caractère, comme dans « 心之合脉也 », soit litt. « L'associé du Cœur, ce sont les vaisseaux ».
8. Dans sa forme classique qui est celle présentée ici, ce caractère désigne les systèmes fonctionnels organiques ou les organes éponymes. Dans les éditions contemporaines des textes classiques, il a été modifié de façon à distinguer le sens verbal du sens nominal dans le discours médical. *Cf.* Seconde partie, note 127.
9. 肝藏血, le Foie stocke le sang ou 肾藏精, le Rein stocke l'essence, par exemple.
10. Comme le principe d'idéation de notre exemple, ou le morphotype : 肺藏魄, le Poumon abrite le morphotype.
11. *Cf. supra,* note 4.

Notes le la première partie

1. Meyer F (1988) Gso-ba rig-pa, Le système médical tibétain, p. 14-5. Éditions du CNRS, Paris (Presses du CNRS, Paris 2002).
2. Dachez R (2004) Histoire de la Médecine de l'Antiquité au XX^e siècle, p. 14-5. Tallandier, Paris.
3. Sous la direction de Grmek MD (1995) *Histoire de la pensée médicale en Occident.* Le Seuil, Paris, pour la traduction française.
4. Stein RA (1962) *La Civilisation tibétaine,* Dunod, Paris. *In* Meyer F (1988) p. 79-80.
5. *Cf.* le paragraphe consacré à la médecine arabo-islamique. *Cf.* par exemple à ce sujet Mazars G, « Un manuscrit médical sino-persan illustré du XIV^e siècle », *Journal de médecine traditionnelle chinoise* 2005; 1(3): 88-96.
6. Meyer F « Orient-Occident, un dialogue singulier », *in* F Bouchayer, « Autres médecines, autres mœurs », numéro spécial de la revue *Autrement*, n° 85, décembre 1986.
7. *Cf.* à ce sujet « Acupuncture originated in china, not in another country – The Iceman's Tattoo is not the Earliest Evidence of Acupuncture », 马伯英 Mǎ Bóyīng, Alicia Grant, 郑金生 Zhèng Jīnshēng, Communication au II^e congrès de la Fédération internationale des sociétés de médecine chinoise, Paris, 2005.
8. Bardinet T (1995) *Les papyrus médicaux de l'Egypte pharaonique,* Fayard, Paris. Nunn JF (1996) *Ancient Egyptian medicine,* p. 24-41, British Museum Press, London.
9. Nunn JF, *op. cit.*, p. 54.
10. John Nunn ou Roger Dachez, par exemple, qui sont tous deux médecins, par exemple, et à un degré moindre, Thierry Bardinet.
11. Bardinet T, *op. cit.* p. 115-20, Nunn JF, op. cit., p. 44-9.
12. Nunn J F, *op. cit.*, p. 55.
13. Grmek Mirko D, *Histoire de la pensée médicale en Occident* (1995). Jacques Jouanna : La Naissance de l'art médical occidental, La méthode analogique et la méthode interprétative : le visible comme modèle de la reconstruction de l'invisible. Seuil, Paris, t. I p. 58.
14. Grmek Mirko D, Vegetti M (1995), *La Médecine hellénistique*, Le Seuil, Paris, t. I p. 68.
15. Jamblique, *Vie Pythagoricienne,* 163, *In* Dachez R, *ibid.* p. 77.

16. Grmek Mirko D, *ibid.,* Jacques Jouanna : La naissance de l'art médical occidental, L'humorisme hippocratique. Seuil sept. 1995 Paris, t. I p. 56.

17. Tableau extrait de : « Médecine, médecins et hospitalité dans le haut Moyen Âge, L'exemple de Reims. L'origine de l'Hôtel-Dieu de Reims au VI^e^ siècle : mythe ou réalité ? » Thèse soutenue par Patrick Lanotte pour le diplôme d'État de docteur en médecine présentée et soutenue publiquement le 24 septembre 1998.

18. « Le corps de l'homme a en lui sang, pituite, bile jaune et noire ; c'est là ce qui en constitue la nature et ce qui y crée la maladie et la santé. Il y a essentiellement santé quand ces principes sont dans un juste rapport de force et de quantité, et que le mélange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut soit en excès, ou, s'isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste. »

    « Nécessairement, en effet, quand un de ces principes s'isole et cesse de se subordonner, non seulement le lieu qu'il a quitté s'affecte, mais celui où il s'épanche s'engorge et cause douleur et travail. Si quelque humeur flue hors du corps plus que ne le veut la surabondance, cette évacuation engendre la souffrance. Si, au contraire, c'est en dedans que se font l'évacuation, la métastase, la séparation d'avec les autres humeurs, on a fort à craindre, suivant ce qui a été dit, une double souffrance, savoir au lieu quitté et au lieu engorgé. » Extrait du traité *De la nature de l'homme* d'après les traductions d'É. Littré : *Œuvres complètes d'Hippocrate,* 10 vol., 1839-1861, Baillère, Paris.

19. Grmek Mirko D, Vegetti M, *ibid.,* p. 71-3.

20. Grmek Mirko D, Gourevitch D (1995), La médecine dans le monde romain tome 1, p. 95-6. Seuil, Paris. Cette notion apparaît à Alexandrie au III^e^ siècle avant notre ère, période de l'apogée de ce haut lieu de l'histoire de la médecine antique, sans la connotation péjorative qu'elle a de nos jours. Elle désignait en langue latine ou grecque, un groupe qui se laisse conduire, qui accepte un enseignement, qui suit un maître ou des principes. Son sens a pris une connotation négative sous l'influence des débats internes au christianisme, dès le II^e^ siècle.

21. Green, « The Transmission » p. 23-24 in Barkaï R (1991) *Les Infortunes de Dinah ou la gynécologie juive au Moyen Âge,* p. 118-9. Le Cerf, Paris.

22. Grmek Mirko D, Gourevitch D, *ibid.*, p. 105-6.

23. Grmek Mirko D, Gourevitch D, *ibid.* p. 115-6.

24. Grmek Mirko D, Strohmaier G (1995) *La Médecine dans le monde byzantin et arabe,* Seuil, Paris, t. I, p. 128.

25. Sournia J-C, (1986) *Médecins arabes anciens * Xe et XIe siècles,* Conseil international de la langue française. Fondation postuniversitaire interculturelle, Paris, p. 1.
26. Médecine des pays d'Islam URL : http://www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/medhebra.html
27. Grmek Mirko D, *ibid.,* p. 139.
28. International Institut of Islamic Medicine.htm. Islamic Medical Association of North America.
29. Sournia J-C, *ibid.,* p. 4.
30. Sournia J-C, *ibid.,* p. 5.
31. Medline National library of Medicine. Siddiqui TA, Shadab Z, Nishat I *et al.* Department of surgery, faculty of medicine (Unani), Hamdard University, Hamdard Nagar, New Dehli-110062, India. Anticataract activity of Kohl-Chikni Dawa—A compound ophtalmic formulation of Unani medicine in alloxan-diabetic rats. J Ethnopharmacol. 2003 May.
32. Une partie importante de ces travaux est mise en ligne sur le site Internet du Journal of Ethnopharmacology : http://www.sciencedirect.com/science/journal/03788741
33. Barkaï R, *ibid.,* p. 105-6.
34. Dachez R, *ibid.*, p. 247.
35. Allouche J, *in* Médecine hébraïque (ou médecine en accord avec la Thora) URL : http://www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/medhebra.html
36. Allouche J, *ibid.*
37. Ce terme fait référence à l'utérus.
38. Litt. couloir d'entrée, désigne ici le vestibule.
39. Litt. galerie montante, désigne ici le vagin.
40. Barkaï R, *ibid.,* p. 36-9.
41. Barkaï R, *ibid.*, p. 25.
42. Muntner S, *Introduction au Séfer Assaf ha-Rofé, le livre médical le plus ancien en hébreu,* Jérusalem, 1957, p. 147-53 (hébreu) *In* Barkaï, *ibid.,* p. 109.
43. Barkaï R, *ibid.*, p. 78.
44. Mc Kenzie D, *The infancy of Medicine,* London 1927. *In* Barkaï R, *ibid.,* p. 100-28.
45. Moshé Ben Maimon dit Rambam, 1138-204.

46. Allouche J (1995) Moïse Maïmonide : principe de la santé physique et morale de l'homme. Gallica : document électronique.

47. Dolma L (1979) *Pulse diagnosis. A traditional Tibetan diagnostic technique,* part 1. The Dekyi Khabgar publishing house Mac Leod Ganj Kangra dist. H.P. India. Il faut souligner que la prise des pouls en médecine tibétaine diffère notablement de la technique employée en médecine chinoise même si curieusement le nom de la position de chaque doigt sur l'artère radiale, qui n'est pas la même qu'en M.T.C., correspond phonétiquement à celui employé en MTC, ainsi *Tsun* pour la position proche du pouce (cùn en pinyin); Ken pour la position médiane (appelée *guān,* barrière, en chinois) et *Cha* pour la position le plus proche du coude (appelée *chǐ*, coudée, en chinois).

48. Mazars G (1995) *La Médecine Indienne,* collection « Que sais-je ? » PUF, Paris, p. 18.

49. Meyer F (1988), *ibid.* p. 61.

50. Commentaires du Dr Lagshma Baldo recueillis par les auteurs, à l'hôpital de médecine traditionnelle mongole d'Ulaan Baatar, juin-septembre 2004.

51. Propos recueillis par l'un des auteurs auprès du Dr Lobsang Dolma et du Dr Yeshi Donden, Dharamsala Himachal Pradesh, Inde, 1981.

52. Mazars G *ibid.*, p. 5.

53. Mazars G *ibid.*, p. 11.

54. Mazars G *ibid.*, p. 21-2.

55. Mazars G *ibid.*, p. 23.

56. Mazars G *ibid.*, p. 39.

57. Mazars G *ibid.*, p. 41.

58. Mazars G *ibid.*, p. 44.

59. Mazars G *ibid.*, p. 45.

60. Mazars G *ibid.*, p. 52-3.

61. Mazars G *ibid.*, p. 53-4.

62. Mazars G *ibid.*, p. 56-70.

63. Mazars G *ibid.*, p. 71.

64. Mazars G *ibid.*, p. 74.

65. Mana Bajra Bajracharya (1979) *Ayurvedic medicinal plants and general treatment,* Piyusavarsi Ausadhallaya Mahaboudha Kathmandu, Nepal.

66. Propos recueillis par les auteurs auprès du Dr Lagshma Baldo à l'hôpital de médecine traditionnelle d'Ulaan Baatar, Mongolie, juin 2004.

67. Voir à ce propos Zhongguo yixue shi 中国医学史 (Histoire de la Médecine Chinoise), sous la direction de Zhen Zhiya, Renmin weisheng chubanshe, Beijing 1991, qui présente de manière exhaustive l'histoire des idées et des hommes du point de vue chinois, même si les auteurs ont recours aux outils de l'historien occidental.

    Voir également Chinese magical Medicine, Michæl Strickmann. Édité par Bernard Faure, Stanford University Press, Stanford 2002 et Medicine in China, A history of ideas, Paul U. Unschuld, University of California Press, London 1985 qui présentent une vision occidentale de cette histoire.

    Notre propos n'étant aucunement historique, nous n'avons pas eu recours de manière exhaustive à la littérature publiée en Occident et en Chine sur le sujet. L'ouvrage de Strickmann nous paraît présenter la plus documentée et la plus aboutie des réflexions sur le développement de la médecine taoïste. Celui d'Unschuld est le plus représentatif des textes contemporains sur l'histoire de la médecine chinoise, bien que Needham, avant lui, Porkert et d'autres aient produit des travaux de qualité. Nous ne citerons pas Marcel Granet dont l'apport à l'histoire de la médecine proprement dite n'est que marginal.

68. *Cf.* Tableau 2.

69. Les découvertes archéologiques réalisées dans l'aire de diffusion de la culture Shang (bassin du Huanghe) par exemple, montrent une continuité certaine du travail du bronze, du jade et de la céramique entre les vestiges datés de la période initiale, culture d'Erligang (c. –1500 à c. –1300), ceux de la phase finale, phase Yin ou d'Anyang (c. –1200 à c. –1050) et ceux de la dynastie Zhou (partir de –1050 à –1000).

70. L'aire de diffusion de la médecine tibéto-mongole s'est étendue jusqu'au sud de la Chine, dans le Yunnan et le Sichuan où elle reste pratiquée aujourd'hui et dispose de centres de recherche.

71. Dynamique car résultant d'un approfondissement et d'un développement permanents et contradictoires des conceptions fondamentales à la lumière de la pratique clinique des médecins des différentes époques et multifocal car partant de points de vue divers et portant sur l'ensemble des aspects de la doctrine médicale.

72. Mémoires historiques de Sima Qian : « Shennong a goûté les cent herbes, ce fut le début de la médecine par les plantes. » 史记 : « 神农尝百草，始有医药. » Ouvrage historique de portée encyclopédique écrit par 司马迁 (c.–145 - c.–87), Grand astrologue à la cour de l'empereur Wudi des Han orientaux.

73. La découverte des vestiges d'atelier sur le site funéraire d'Anyang fournit une information plus incarnée sur leur labeur.

74. *Cf.* le site de Zhengzhou, datant probablement d'avant le XIV^e^ siècle, entouré de fortifications pouvant atteindre 10 m de haut sur un périmètre d'environ

7 kilomètres à l'intérieur duquel ont été identifiés des quartiers affectés, semble-t'il, à des fonctions spécifiques, cultuelles, résidentielles ou administratives. Voir également le site de Panlongcheng, dans le Hubei, découvert en 1974 et contemporain du premier.

75. Les vestiges des tombes de derniers rois Shang retrouvées aux environ d'Anyang et, en particulier, la tombe inviolée de l'une des épouse du roi Wu Ding, découverte dans la zone de Xiaotun en 1976, contenant les reste de seize victimes humaines établissent l'existence de sacrifices humains dans cette culture.

76. *Cf.* Unschuld P (1985) p. 20 et suivantes.

77. *ibid.* Ceci rapproche ce qui transparaît de cette médecine à travers les données actuelles, des médecines mésopotamiennes et égyptiennes, *Cf. supra.*

78. Cette expression est utilisée ici par commodité pour désigner toute la période de transition entre la fin de l'empire féodal Zhou et le premier empire unifié de Qinshi Huangdi, soit de –771 à –221.

79. 犬戎 Quānróng, tribu de l'ouest chinois.

80. Le nom donné à cette période de l'histoire chinoise est tiré du titre de l'ouvrage qui en documente les évènements entre le VII^e^ et le IV^e^ siècles : 吕氏春秋 Chronique des printemps et des automnes du pays de Lü, attribué à Confucius et daté du IV^e^ siècle.

81. D'après Alain Thote in Encyclopædia Universalis (2005).

82. Qui comprend approximativement le bassin du Huanghe au nord et au sud du fleuve et le nord du bassin du Yangzijiang.

83 Ces deux périodes, 春秋 Printemps et Automnes (–771 à c.–480) et 战国 Royaumes combattants (c.–480 à –221), de la Chine pré-impériale, consécutives et intermédiaires entre la période impériale pré-antique et la période impériale historique, débutent durant la décadence des Zhou, commencée vers le VIII^e^ siècle, et se terminent avec l'émergence du royaume de Qin comme fondateur de la première dynastie impériale historique. Cet intermède assez long (plus de 5 siècles) est caractérisé par une évolution de la pensée et de la société pré-impériales dans un contexte fait d'insécurité et de guerres, mais également de périodes de paix, qui a finalement débouché sur l'émergence du premier empire chinois unifié.

84. D'après Alain Thote in Encyclopædia Universalis (2005).

85. 左传 - 昭公元年 (Traditions de Maître Zuo, Première année du règne de Zhao). Le Zuo zhuan est un commentaire de la Chronique du pays de Lü, daté du III^e^ siècle, qui aurait été écrit, selon le Shiji de Sima Qian, par Zuo Qiuming, l'un des sages de Lü cités par Confucius dans les Analectes.

86. La fouille du site de Mawangdui, près de Changsha, dans le Hunan en 1972 a permis de mettre au jour un complexe de trois tombes parfaitement préservées et identifiées comme étant celles du Premier ministre du royaume de Chu, de sa femme Xinzhui et de leur fils. Le matériel exhumé a permis de dater la tombe de la douzième année de l'ère Wendi des Han (soit –168). La tombe n°3 a fourni la bibliothèque d'une personne lettrée de cette époque comprenant, entre autres textes philosophiques, militaires, etc., des copies d'ouvrages de philosophie et de médecine probablement antérieurs aux textes les plus tardifs du Huangdi Neijing. Les ouvrages médicaux comprennent trois textes sur les méridiens et l'acuponcture, deux textes sur les pouls, un sur la pharmacopée, un texte sur l'obstétrique, un sur les traitements gynécologiques et pédiatriques, divers textes sur le yin et le yang, ainsi que deux textes sur les traitements d'entretien et les traitements divers. Voir à ce sujet 魏啓鵬, 胡翔驊 - 馬王堆漢墓醫書校釋, Wei Qipeng et Hu Xianghua (1992), Collationnement et commentaire des ouvrages médicaux d'une tombe des Han à Mawangdui, p. 1-3, Éditions de Chengdu, Chengdu.

87. *Cf.* Strickmann M (2002), p. 24 et suivantes.

88. *ibid.*

89. *ibid.*

90. *ibid.*

91. C'est-à-dire bien évidemment des médecines dont nous connaissons dans une certaine mesure les théories explicatives de la physiopathologie humaine, ce qui marginalise la médecine mésopotamienne.

Notes de la deuxième partie

1. À propos de la nature agreste et pastorale de la civilisation chinoise sous les Shang et les Zhou, voir Granet M (1929), La Civilisation Chinoise, Albin Michel, Paris, 1968.

2. Soit sur une période d'environ 600 ans, entre le VIII^e^ et le II^e^ siècles avant notre ère.

3. Strickmann M (2002), Chinese magical medicine, p. 2-4, Stanford University Press, Stanford.

4. Que ces apports aient été le fait des chinois eux-mêmes ou des cultures (Tibet, Mongolie, Inde, Perse, etc.) avec lesquelles la Chine a été en contact durant les périodes historiques, la dernière en date de ces rencontres étant celle avec la culture occidentale dans ses aspects religieux, politiques et scientifiques. Les apports contemporains qui en ont résulté, et qui se poursuivent actuellement, sont d'une nature extrêmement différente, à notre avis, des apports précédents puisqu'ils engendrent des changements majeurs d'ordre paradigmatique dans la conception que peut avoir la médecine chinoise moderne de la maladie et de sa thérapeutique, et dans sa pratique.

5. 素问 sù wèn. La traduction française généralement adoptée pour ce titre est Questions simples. L'exégèse chinoise semble en désaccord avec cette acception. Le terme 素 sù, s'il peut en effet être traduit littéralement par « simple », renvoie surtout à la phase dite Taisu de la cosmogonie taoïste, *Cf.* infra note 18. Cette phase est celle de l'apparition de la substance, suivant celle de la forme (Taishi). Le terme 问 wèn, traduit par « questions », renvoie bien au dialogue entre l'empereur Huangdi et ses médecins Qibo et Leigong dans sa poursuite de la compréhension du monde, de la physiologie, de la pathologie et de la thérapeutique. Une traduction plus exacte, bien que périphrastique et moins élégante, pourrait donc être « Questions sur la substance du monde et de l'homme ». Nous conserverons ici la translittération romanisée du chinois, Suwen.

6. 灵枢 líng shū. La traduction française généralement adoptée pour le titre de cette partie de l'ouvrage est Pivot spirituel, qui traduit littéralement les deux caractères. Cette collection de textes était originellement appelée 九捲 les neuf rouleaux, *Cf.* infra note 7. Le titre actuel a été choisi, sous les Tang, par Wang Bing, le compilateur et l'éditeur de la version qui est parvenue jusqu'à nous. Le sinogramme 灵 líng s'il signifie bien « spirituel » dans l'une de ses acceptions, signifie également « efficace ». Le sinogramme 枢 shū désigne également le point essentiel d'un discours, la charnière autour de laquelle s'articulent les idées. Une traduction de ce titre, restituant mieux le contenu de cette

collection pourrait être Eléments essentiels et efficaces d'acuponcture. Nous conserverons ici la translittération romanisée du chinois, Lingshu.

7. 伤寒杂病论 shānghán zábìng lùn. Ouvrage écrit par 张仲景 Zhāng Zhòngjǐng (c. 150 - 219) sous les Han occidentaux explorant de manière systématique l'étiopathogénie, le diagnostic et les traitements des pathologies d'origine externe dans l'organisme et d'un certain nombre d'affections de médecine interne et de gynécologie : « 伤横夭之莫救,乃勤求古训,博采众方, 撰用 素问, 九卷, 八十一难, 阴阳大论, 胎胪药录, 并 平脉辨证, 为 伤寒杂病论 合 十六卷. » « … (J'ai) donc étudié avec attention les maximes anciennes, collecté un grand nombre de prescriptions et consulté le Suwen, les Neuf rouleaux, les Quatre-vingt une difficultés, le Grand traité du yin yang, le Parfait livre des remèdes et le Diagnostic différentiel des pouls et des syndromes pour écrire les seize rouleaux de mon Traité des atteintes du froid et des affections diverses. »

8. *Cf.* Première partie, note 83 ainsi que Decaux J (1989) *op. cit.*

9. Cette expression est généralement traduite par « cinq éléments ». Le terme « élément » ne rend pas compte de l'étymologie du sinogramme - qui renvoie à la notion de cheminement et de ligne et introduit ainsi un aspect dynamique. Ce sinogramme est parfois rendu par « phase », terme plus approprié, mais ne restituant pas suffisamment l'aspect dynamique de la succession des phases de l'alternance du yin et du yang.

10. C'est-à-dire contemporaine dans la période assez longue (environ huit siècles) où ces différentes idées ont vu le jour.

11. Ce terme traduit les sinogrammes 脏 zàng et 腑 fǔ, habituellement rendus par « organe » et « viscère », malgré la distance importante séparant ces notions en médecine chinoise de leur acception en médecine moderne. *Cf.* infra Physiologie des systèmes fonctionnels et note 128.

12. Appelés 经脉 jīngmài, terme habituellement rendu par « méridiens et vaisseaux ». Le premier terme de l'expression est une traduction littérale du sinogramme 经 jīng qui signifie encore « longitude » en chinois moderne. Le concept physiologique dont il est question renvoie à une notion plus large, incluant certes le concept de lignes et de trajets couvrant la superficie du corps mais également celui de canaux (au sens large), comme on pourrait l'entendre dans le cadre d'un système hydraulique ou d'irrigation, par exemple, procédant de la métaphore du corps humain considéré comme un état et un pays avec ses voies de communication et d'acheminement des ressources qui est l'image et c'est bien ainsi qu'il est rendu en anglais, par exemple, par le mot « channels ». *Cf.* infra, Physiologie des méridiens. Nous conserverons le terme d'usage.

13. Les domaines cliniques comprennent la médecine interne, la gynécologie, la pédiatrie, la médecine externe, les affections fébriles, les affections des cinq organes, etc.

14. Cette organisation du corpus de la médecine chinoise est le résultat de la systématisation de l'enseignement mise en œuvre à partir de la république et qui s'est poursuivie jusqu'après la révolution, c'est-à-dire durant la première moitié du XX^e^ siècle.

15. 精气学说 jīngqì xuéshuō ou théorie de l'énergie quintessenciée.

16. « 精气为物 », 周易大专 (Somme des changements des Zhou). Ouvrage daté des Zhou occidentaux comprenant divers textes dont est tiré le fonds du Livre des mutations compilé par Confucius.

17. « 一气能变曰精 » ; « L'essence, c'est l'aspect quintessencié de l'énergie. » « 精也者,氣之精者也. » 管子心术下 (De Maître Guan, Du Cœur et de l'intention, seconde partie)

    Ouvrage attribué à Guan Yiwu (Guan Zhong), Premier ministre du prince Huan du royaume de Qi (? –725 à –645). Il est composé de 86 livres (dont 76 ont été conservés jusqu'à aujourd'hui), compilés beaucoup plus tard, aux IV^e^ et III^e^ siècles avant notre ère, et modifiés jusqu'au début des Han. L'ouvrage a servi de base à la réflexion des penseurs de l'école légiste dont Shang Yang et Han Fei.

18. Les Chroniques de Lü indiquent : « l'essence imprègne le ciel et la terre et ne peut s'épuiser » 吕氏春秋 : « 精充天地而不竭 ».

19. 气一元论 ou théorie de l'énergie en tant qu'origine unique de la cosmogénèse et de l'ontogenèse. *Cf.* infra, note 28.

20. Le Laozi, chapitre 40 indique : « Les dix mille choses existant sous le Ciel procèdent du manifesté. Le manifesté procède du non manifesté. » 老子, 四十章 : « 天下万物生于有,有生于无. »

    L'un des ouvrages trouvés dans la tombe de Mawangdui et intitulé par les paléographes « Les dix questions » indique également : « La quintessence du monde naît dans le non manifesté, croît dans le sans forme, et s'élabore dans l'insubstancié. L'obtenir procure la longévité, la perdre entraîne une mort prématurée. » 马王堆十问 : « 天地之至精, 生于无征, 长于无形, 成于无体. 得者寿长, 失者夭死. » *Cf.* note 8.

21. 元气.

22. 淮南子 (Du Maître de Huainan). Synthèse de la pensée taoïste du Laozi et du Zhuangzi enrichie des éléments de la pensée philosophique et scientifique des Han, par le souverain de Huainan, prince des Han, Liu An, mort au II^e^ siècle de notre ère.

23. 论衡, (Des mesures) de Wang Chong (I^er^ siècle).

24. Il est fort possible qu'il en ait été ainsi antérieurement au Huangdi Neijing, bien qu'aucune donnée paléographique ou épigraphique ne permet de l'affirmer avec certitude.

25. Guanzi, De l'eau et de la terre : « La terre est l'origine de toute chose, telle la source de toute luxuriance. Qu'est-ce que l'eau ? C'est l'origine de toute chose, tel l'autel ancestral du clan » 管子水地 : « 地者万物之, 本原, 诸生之根菀也, 水者何也万物之本原, 也诸生之宗窒也. »

26. Le Xici (*Cf.* infra note 33), indique : « Les choses procèdent de l'énergie quintessenciée, les transformations procèdent du mystère des esprits. Ainsi, en accord avec les déterminations supranaturelles et les concordances de la Terre et du Ciel, les lois ne sont point violées. » 易传, 系辞上 : « 精气为物, 游魂为变, 是故鬼神之情, 状 与天地相似, 故不违. »

27. 素问, 上古天真论 : « 二八肾气盛, 天癸至, 精气溢泻, 阴阳和, 故能有子. »

28. En particulier par les philosophes de l'école moniste, une des écoles ayant émergé de l'école confucianiste originelle, dont une fraction a proposé la théorie moniste de l'énergie 气一元论 qì yīyuán lùn, (litt. théorie de l'énergie en tant qu'origine unique [des choses]), traduit généralement par théorie moniste de l'énergie ou théorie qi moniste, et dont le représentant le plus connu est Zhang Zai (1020-1076).

29. Le Laozi, chapitre 42, indique : « le Dao produit l'un [l'énergie], l'un engendre les deux [yin yang], les deux engendrent les trois [joyaux], les trois sont à l'origine des dix mille êtres. Les dix mille être portent en eux le yin et le yang, l'énergie flue c'est cela l'harmonie ». 老子, 四十二章 : « 道生一, 一生二, 二生三, 三生万物, 萬物負陰而抱陽, 沖氣以為和. »

    Cette notion est développée dans la littérature des premières dynasties impériales Qin et Han dans le Liezi, au chapitre Des auspices célestes, par exemple qui précise : « le formé procède du sans forme. D'où vient que le Ciel et la Terre soient en harmonie dès lors qu'ils ont été créés ? C'est par ce que l'on dit être le changement suprême [taiyi], l'origine première [taichu], le commencement absolu [taishi], la matière primordiale [taisu]. Le Taiyi est absence d'énergie, le Taichu est émergence de l'énergie, le Taishi est émergence de la forme, le Taisu est émergence de la substance.» 列子, 天瑞 : « 夫有形者生于无形, 则天地安从生 ? 故曰 : 有太 易, 有太初, 有太始, 有太素, 太易者 : 未见气也, 太初者, 气之始 也, 太始者, 形之始也, 太素 者 质之始也. »

    Le Huainanzi, au chapitre Enseignement sur la paix du peuple indique : « Le yin et le yang procèdent de la perpétuation de l'essence de l'univers, les quatre saisons procèdent de la concentration de l'essence du yin yang, les dix mille être procèdent de la diffusion de l'essence des quatre saisons. ». 淮南子 : « 天地之袭精为阴阳, 阴阳, 四时. »

30. Le Zhuangzi indique, au chapitre Zhi bei you : « l'énergie sombre de l'univers est appelée vent ».

31. *Cf.* Première partie, note 85.

32. 诗经 - 大雅皇矣 (Canon de la Poésie, Poèmes de cour). Le Shijing est une anthologie, probablement compilée durant la période du Printemps et de l'Automne (IXe au IVe siècle avant notre ère), regroupant un corpus de 350 textes divers (chant rituels, poèmes, narrations, et chansons) couvrant l'ensemble de la dynastie Zhou. La tradition attribue à Confucius le mérite du choix des textes.

33. Le 系词 fait partie de la collection de textes formant le Yìjīng 易经 (Classique des mutations). Ce texte est souvent attribué, à tort, à Confucius.

34. « 一阴一阳之为道 » Marcel Granet a étudié de manière systématique les significations possibles de cet aphorisme du Xici, mais il nous semble que la notion de succession est celle qui peut rendre au mieux l'aspect dynamique implicite et explicite de cette vision du monde, d'autant qu'elle n'exclut pas les notions de totalité ou de globalité également contenues dans ce concept. *Cf.* Granet M. (1968), La pensée chinoise, p. 104 et suivantes et p. 268-9, Albin Michel, Paris.

35. Voir par exemple Decaux J. (1989) Le Canon de l'Empereur Jaune 黄帝经, p. 57-62. European Language Edition, Taiwan. Traduction de l'un des textes retrouvés dans la tombe de Mawangdui en 1972 et datés entre –170 et –160 (Dynastie Han).

36. Au sens d'un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, d'une avancée, etc.

37. Au sens d'un mouvement de l'extérieur vers l'intérieur, d'un repli, etc.

38. Au sens que T. Kuhn a donné à ce terme.

39. On ne considère donc plus ici la nature intrinsèque des choses et des phénomènes mais leur mise en fonction.

40. *Cf.* Des mesures, Du monde naturel : « La réunion de l'énergie du Ciel et de la Terre donne naissance aux dix mille choses ». 论衡, 自然 : « 天地合气, 万物自生. »

41. *Cf.* note 29.

42. Lingshu, Des relations entre le yin et le yang de l'homme, le soleil et la lune : «le yin et le yang ont un nom mais pas de forme. » 灵枢, 阴阳系日月 : « 且夫阴阳者有名而无形 ».

43. *Cf.* Première partie, note 83

44. Suwen, Paroles véridiques du coffret d'or : « Dans le yin il y a du yin, dans le yang il y a du yang. De l'aube à la méridienne, c'est le yang dans le yang du Ciel. De la méridienne au crépuscule, c'est le yin dans le yang du Ciel. De la brune au chant du coq, c'est le yin dans le yin du Ciel. Du chant du coq à l'aube, c'est le yang dans le yin du Ciel. » 素问, 金匮真言论 : « 阴中有阴, 阳中有阳,平旦至日中, 天之阳, 阳中之阳也 ; 日中至黄昏, 天之阳, 阳中之阴也, 合夜至鸡鸣, 天之阴, 阴中之阴也, 鸡鸣至平旦, 天之阴, 阴中也. »

Suwen, Chroniques de l'origine du Ciel : « Le Ciel est formé du yin et du yang, la Terre est également formée du yin et du yang, …, c'est pourquoi dans le yang il y a du yin et dans le yin, du yang. » 素问, 天元纪大论 : « 天有阴阳, 地亦有阴阳, 故阳中有阴, 阴中有阳. »

45. *Cf.* Les notes de lecture concernant la typographie de certaines expressions. Les raisons pour lesquelles l'Estomac est yang et le Rein, yin seront explicitées dans la partie consacrée à la physiologie des systèmes organiques.

46. Suwen, De l'énumération et de la synthèse du yin et du yang. 素问, 阴阳离合论, 阴阳者数之可十, 推之可百, 数之可千, 推之可万, 万之大 不可胜数, 然其要一也.

47. L'univers tel que la culture chinoise l'envisage à ces époques.

48. La Somme des changements des Zhou, au chapitre Xici indique : « le dur et le mou se confrontent et les huit trigrammes [l'univers] tremblent, … le dur et le mou se poussent mutuellement [s'équilibrent] et cela produit la transformation ». « 易传, 系辞上, 刚柔相摩, 八卦相荡, 刚柔相推而生变化. »

49. Le Xici (*Cf.* note supra) indique : « dans le [tai]yi réside le faîte suprême [taiji] qui est la source des deux polarités [yin yang], les deux polarités produisent les quatre modèles, les quatre modèles engendrent les huit trigrammes ». Ici, le Taiji symbolise la source de toutes choses et phénomènes de l'univers.

Zhou Dunyi 周敦颐 (1017-1073), philosophe des Song du Nord reprend cette conception en l'intégrant à la pensée de l'école taoïste dans le diagramme du Taiji. Zhao Yong 邵雍, également sous le Song du Nord, représentatif de l'école moniste du Cœur, identifie le Taiji au Cœur dans le 心学 xīnxué (De l'étude du Cœur). Le principal représentant du néo-Confucianisme sous les Song du Sud, Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) considère que le « Taiji est le principe de l'ensemble des choses et des phénomènes de l'univers » (Catégories du discours de Zhuzi, 84e rouleau). Zhang Zai, sous les Song du Nord (*Cf.* note 28 *supra*), emprunte le concept du Taiji pour l'appliquer à l'explication de l'énergie. C'est ainsi qu'il indique, dans le 正蒙 zhèngméng (De la Véritable ignorance – Ce titre renvoie également à l'hexagramme 蒙), au chapitre Des deux (polarités) : « les deux substances [qui forment] l'ensemble des choses, c'est l'énergie », et au chapitre Du Taiyi : « Les deux substances de l'ensemble des choses, n'est-ce pas cela que l'on appelle Taiji ? ». Sous les Ming, Wang Tingxiang (1474-1544) considère également le Taiji sous cet angle : « [le Taiji] c'est l'énergie de la vacuité pure du chaos dans le Taishi, avant que la Terre et le Ciel ne se différencient » 太极辩 tàijí biàn (Discussion sur le Taiji). Sun Zhongshan (Sun Yatsen, chef de la révolution républicaine et du Guomindang, 1866-1925) recourt à la notion du Taiji pour traduire le concept occidental d'éther : « À l'origine des temps, le Taiji (c'est-à-dire l'éther de l'Occident) se mouvant produit l'électron, les électrons s'assemblant ont produit les éléments, les éléments se combinant ont produit les substances, les substances s'assemblant ont formé le globe terrestre. Ce fut

le premier temps de l'évolution de ce monde. » (Œuvres de Sun Yatsen). Définition tirée du *Cihai* (1989).

50. Suwen, De l'énergie vitale et son rapport avec le Ciel : « yin équanime, yang secret » 素问，生气通天论 : « 阴平阳 ». Les deux aspects se fondent alors dans l'unité et disparaissent comme les couleurs du spectre dans la lumière blanche, entraînant ainsi la plénitude de l'énergie.

51. L'élégante simplicité avec laquelle la théorie du yin et du yang appliquée à la clinique rend compte du processus qui va du diagnostic au traitement peut être trompeuse. Dans la pratique, ce processus passe par un ensemble de procédures qui, bien que relativement formelles, peuvent néanmoins déboucher sur des conclusions et des mesures thérapeutiques différentes selon les praticiens pour un même patient, la validité de la démarche étant déterminée in fine par le résultat thérapeutique. Voir à ce sujet Scheid V. (2002), *op. cit.*, p. 9 et suivantes.

52. *Cf.* note 47.

53. De ce point de vue, il convient de ne pas oublier que le yin et le yang n'ont pas de réalité concrète et que seules leurs instanciations physiologiques en possèdent une. L'expression « yin du corps » ou « yin de tel ou tel organe » ne désigne donc pas un élément concret mais un ensemble de substances qui sont l'essence, les fluides physiologiques et le sang. L'essence elle-même comprend la substance dont sont constitués l'organe et les tissus du système fonctionnel et certaines productions matérielles du système (dans le cas du Rein, par exemple, l'essence comprend outre les reins eux-mêmes, la moelle osseuse, la matière cérébro-spinale, les gamètes, etc.). Le yang du corps désigne l'ensemble des instanciations fonctionnelles de l'énergie ainsi que le principe de la thermogenèse et de l'activité vitale appelé，命门 Mìngmén, rendu par Porte de Vie, qui fournit l'énergie initiale des systèmes.

54. Ce qui inclut dans ce contexte l'ensemble de l'activité fonctionnelle.

55. *Cf.* note 53.

56. *Cf.* infra, Physiologie des systèmes fonctionnels pour une explication des processus décrits ici.

57. *Cf.* infra, Physiologie de la Rate.

58. Suwen, Des rapports entre l'énergie vitale et le Ciel : « Dès lors que le yin et le yang se séparent définitivement, l'énergie quintessenciée se tarit. » 命门，生气通天论 : « 阴阳离决精气乃绝 ».

59. Suwen, Des interactions du yin et du yang 素问，阴阳应象大论 : « 重寒则热，重热则寒 ».

60. Ce terme traduit le sinogramme 毒 dú désignant dans ce contexte l'aspect virulent et évolutif de l'agent morbide en cause (chaleur, froid, etc.).

61. Suwen, De la forme intègre de la vie : « Dans le Ciel il y a le yin yang, dans l'Homme il y a les douze méridiens, dans le Ciel il y a le froid et la canicule, dans l'Homme il y a la déficience et la plénitude. » 素问, 宝命全形论 : « 天有阴阳, 人有十二节.天有寒暑, 人有虚实.».

62. Suwen, Des interactions du yin et du yang : « … l'excès du yang endommage le yin … le yang en excès entraîne de la chaleur. » 素问, 阴阳应象大论 : « … 阳胜则阴病 … 阳胜则热 ».

63. Suwen précise que « l'excès du yin entraîne l'apparition du froid » c'est pourquoi le Suwen indique « le yin en excès a pour conséquence l'atteinte du yang » ; 素问, 阴阳应象大论 : « 阴胜则寒 ».

64. Ce terme traduit l'expression 潮热. Il provient du Shang han lun et désigne une fièvre qui apparaît ou s'aggrave à certains moments de la journée. Parfois traduit par fièvre hectique. *Cf.* Zhu Wenjiang (1992).

65. Cette expression désigne collectivement la paume des mains, la plante des pieds et le centre du thorax et traduit l'expression 五心烦热. *Cf.* Zhu Wenjiang (1992).

66. Ainsi que nous l'avons vu le sinogramme 气 traduit par « énergie » connaît de nombreuses acceptions. En outre, dans le cadre de la médecine, la notion d'énergie connaît différents avatars selon la perspective analytique ou physiologique adoptée. Ainsi, l'expression chinoise 正气 (litt. énergie correcte) désigne l'énergie physiologique dans son rapport avec l'énergie pathologique, c'est-à-dire l'activité de l'agent morbide considéré. De même l'expression 真气 (litt. énergie véritable) désigne l'énergie constitutionnelle, c'est-à-dire la vitalité fondamentale du corps.

67. Suwen, De l'énergie vitale et son rapport avec le Ciel.

68. Suwen, Des interactions du yin et du yang.

69. Lingshu, Du diagnostic des affections à la coudée.

70. 八纲. Outil de classement dont le nom est rendu par l'expression « huit catégories ».

71. Suwen, De l'énergie originelle des hommes de l'antiquité.

72. Suwen, Grand traité de la vérité suprême 素问, 至真要大论.

73. Suwen, Grand traité des interactions entre le yin et le yang : « Une maladie yin se traite par le yang. »

74. *Cf. supra,* note 9.

75. En particulier celle d'Empédocle d'Agrigente (milieu du V^e^ siècle avant notre ère).

76. Bien que l'aspect matériel et concret ne soit pas absent de la pensée chinoise quand elle se réfère au bois, au feu, à la terre, au métal et à l'eau, ces substan-

ces n'y figurent pas en tant qu'élément naturel dans l'acception grecque de cette notion et cet aspect n'appartient pas non plus en tant que tel au modèle des cinq mouvements. Voir à ce sujet ce qu'en dit Unschuld P. (1985), Medicine in China, A history of ideas, p. 58-9, University of California Press.

77. Suwen, Chronique des principes du Ciel – 素问, 天元纪大论 : « 夫五运阴阳者 天地之道也 ».

78. 说文解字. Premier dictionnaire de la langue chinoise compilé par Xu Shen, en 121.

79. Dont on peut dire qu'ils reflètent matériellement dans leur constitution et leurs propriétés l'état du yin yang correspondant : l'arbre (et non la planche), par exemple, qui est l'instanciation du Bois dans la nature, présente une structure et des caractéristiques représentatives de ce mouvement telles que flexibilité, résistance, expansion, montée de la sève, drainage du sol, etc., mais également d'un moment de l'alternance du yin et du yang appelé Jueyin et son homologue, Shaoyang, *Cf.* infra, Physiologie des systèmes fonctionnels organiques.

80. À l'instar de la pensée hermétique grecque, mais avec des modalités sensiblement différentes. Olympiodore, philosophe grec du VI^e^ siècle apr. J-C, présente les rapports du microcosme et du macrocosme tels qu'ils sont envisagés par les penseurs de la tradition hermétique : « Hermès se représente l'homme comme un microcosme, tout ce que contient le macrocosme l'homme le contenant aussi. Le macrocosme contient des animaux terrestres et aquatiques : ainsi l'homme a-t-il des puces, des poux et des vers intestinaux. Le macrocosme a des fleuves, des sources, des mers : l'homme a les entrailles [...] Le macrocosme a le Soleil et la Lune : l'homme a les deux yeux et on réfère l'œil droit au Soleil, l'œil gauche à la Lune. Le macrocosme a des monts et des collines : l'homme a les os. Le macrocosme a les douze signes du ciel ; et l'homme les contient aussi » (cité par AJ Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, t. I) *in* Encyclopedia Universalis (2005).

81. « Conformité entre l'Homme et le Ciel. »

82. Livre des Difficultés, 69^e^ difficulté : « en cas de déficience, reconstituer la mère, en cas de plénitude, disperser le fils. Il faut d'abord reconstituer le manque puis ensuite disperser. » 难经, 六十九难 : « 虚者补, 其母, 实者泻其子, 当先补乏, 然后泻之。» Cet ouvrage, également connu sous le titre de Livre des 81 difficultés du Huangdi date probablement d'avant les Han occidentaux. Il est cité par Zhang Zhongjing dans la préface du Shanghan lun comme faisant partie de la collection des textes de Huangdi, *Cf.* supra. Il explicite les passages obscurs ou difficiles du Neijing.

83. Suwen, De la forme intègre de la vie – 素闻, 宝命全形论 : « 岐伯曰 : 木得金而伐, 火得水而灭, 土得木而达, 金得火而缺, 水得土而绝。万物尽然, 不可胜竭。. »

84. Relation qu'illustre bien ce paragraphe de l'ouvrage de Gao Shishi 高世拭, Explication simple et juste du Suwen 素问直解, publié en 1695 : « Aux cinq

énergies du Ciel, répondent et font écho les cinq mouvements de la Terre et les cinq organes de l'homme. De ce fait, le vert , la troisième note de la gamme pentatonique, le cri, la contraction, les yeux, l'acide, la colère, relèvent tous assurément du Foie qui est le Vent-Bois de l'Est. »

85. Qui correspond à l'essence de l'énergie quintessenciée, *Cf. supra.*

86. Qui correspond à l'aspect « énergie » de l'énergie quintessenciée, *Cf. supra.*

87. Hérédité au sens général.

88. 魂 hún.

89. 魄 pò.

90. Guanzi, Du travail interne : « L'engendrement de l'être humain résulte de la combinaison de l'essence, issue du Ciel et de la forme, issue de la Terre. Lorsqu'elles sont en harmonie, il peut y avoir engendrement. Lorsqu'elles sont en dysharmonie, il ne peut y avoir engendrement. » 管子，内业篇 : « 凡人之生也，天出其精，地出其形，∫合此以為，和乃生，不和不生. » Le yang originel, ici « l'énergie yang du Ciel et de la Terre [l'univers] qui se combine à la quintessence, pour former l'esprit ». Le yin originel, ici « l'énergie yin du Ciel et de la Terre qui se combine à la forme pour produire le corps ».

91. Le Suwen, au chapitre De l'énergie originelle des hommes de l'antiquité indique : « [à] 28 [ans] … l'énergie quintessenciée est abondante, le yin et le yang sont en équilibre, on peut concevoir. » 素问，上古天真论 : « =八… 精气溢泻，阴阳，故能有子. »

Le Guanzi, au chapitre De l'eau et de la terre précise : « L'être humain, c'est l'eau. Les énergies quintessenciées de l'homme et de la femme se réunissent et l'eau se déverse dans la forme. » 管子，水地 : « 人，水也. 男女精气合而水流形. »

Le Lingshu indique, au chapitre De l'origine de l'esprit : « Les deux esprits vitaux se rapprochent, se réunissent et se crée la forme, ce qui normalement donne naissance au corps. C'est ce que l'on appelle essence. » 灵枢，本神 : « 二神相搏，合而成形，常先身生，是为精. »

L'ouvrage précise le processus de formation des structures du corps dans le chapitre Des vaisseaux et des méridiens : « Lorsque l'être humain commence son développement, il se forme d'abord l'essence, l'essence formée, elle produit le cerveau et les moelles, puis les os se solidifient, les vaisseaux assurent la nutrition, les tendons se fortifient, les chairs se remplissent, la peau s'épaissit puis croissent les cheveux et les poils. » 灵枢，经脉 : « 人始生，先成精，精成而脑髓生，骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长. »

92. 神 shén. Ce sinogramme, à l'instar de nombreux autres possède une polysémie élevée y compris dans le domaine médical. Ses sens premiers dans ce domaine sont : facultés mentales, conscience (Suwen, Explication sur les cinq énergies - 素问，宣明五气) ; carnation manifestant l'état de l'activité vitale ; cause ou principe

mystérieux de nature magique d'un phénomène (Suwen, Chronique des principes du Ciel - 素问, 天元纪大 论) ; sexe (Lingshu, Des six énergies - 灵枢, 决气). *Cf.* Zhu Wenfeng (1992). À ces sens premiers s'ajoutent les sens des sinogrammes dissyllabiques formé à partir de celui-ci et qui étendent de manière importante le champ sémantique de ce caractère. Dans la discussion sur le fonctionnement de l'esprit, ce terme désigne le principe de la vie psychique intellectuelle et affective, au sens général.

93. Lingshu, De la longévité naturelle : « Huangdi demande à Qibo : à propos de la vie de l'être humain à la conception, je souhaite savoir quel en est le fondement, quelle en est la protection, comment la perdre et mourir ? Qibo répond : la mère est le fondement, le père est la protection, que l'esprit vital se perde et c'est la mort, qu'il reste et c'est la vie. Huangdi demande : qu'est-ce que l'esprit vital ? Qibo répond : dès lors que l'énergie et le sang sont en harmonie, la nutrition et la défense communiquent, les cinq organes sont formés, l'énergie vitale est abritée dans le Cœur, le psychotype et le morphotype sont en place, alors seulement l'être humain peut se former. » 灵枢, 天年 : « 黄帝问于岐伯曰: 愿闻人之始生, 何气筑为基, 何立而为楯, 何 失而死 , 何得而生 ? 岐伯曰 : 以母为基, 以父为楯 , 失神者死, 得神者生也, 黄帝曰: 何者为神 ? 岐伯 曰 : 血气已和, 荣对已通, 五藏已成, 神气舍心, 魂魄毕具, 乃 成为人. »

Le Commentaire approfondi du Lingshu, de 马莳, Mǎ Shì, publié en 1580, précise dans le sixième rouleau : « la conception dépend de la mère pour le fondement matériel, la voie féminine produit la substance. Elle dépend du père, de l'énergie yang pour la défense. » 灵枢注证发微, 卷六 : « 方其始生, 赖母以为之基, 坤道 成物也。赖父以为楯, 阳气以捍卫也. »

L'anthologie des commentaires du Lingshu éditée par 倪冲 Ní Chòng, sixième rouleau, indique à propos de ce passage du Lingshu : « Ce chapitre explique que la naissance et la mort, la durée de la vie dépendent du Shaoyin et du Yangming. Le yang c'est le père, le yin c'est la mère, le fondement de la conception. L'être humain peut venir à la vie grâce au Shaoyin. La défense désigne ici la protection fournie par l'énergie du Yangming qui nourrit les quatre membres. » 灵枢集注, 卷六 : « 此篇论人生死寿夭, 皆本于少阴, 阳明也。夫阳为父, 阴为母, 基者始也, 言人本于少阴而始生也。楯者干盾之属, 所以捍御四旁, 谓得阳明之气, 而能充实于四体也. »

Le Classement systématique du Neijing, note au chapitre Des manifestations visibles des organes, paragraphe 14 : « L'esprit, c'est l'influx des vertus de la réunion du yin et du yang. Les deux énergies se réunissent et engendrent l'être humain, produisant le sang et l'énergie, la nutrition et la défense, de même que les cinq organes et tous en leur temps se favorisent mutuellement, ainsi apparaît l'esprit vital. Faisant l'analyse, l'esprit a deux aspects. D'un côté le yang de l'esprit est appelé psychotype, le yin de l'esprit est appelé morphotype. De l'autre, la volition et la pensée sont appelées esprit. Faisant la synthèse, il apparaît donc que l'esprit est entreposé dans le Cœur et que tout ce qui procède

habituellement de l'émotion et de la pensée est uni par celui-ci, c'est ce qui constitue la complétude de notre esprit. Ainsi, la complétude de l'essence fait que l'énergie est complète, la complétude de l'énergie fait que l'esprit est complet. Il ne peut se faire que l'énergie de la forme étant épuisée, l'esprit soit florissant, de même, il ne peut se faire que l'esprit étant dispersé, la forme continue d'exister, c'est à cela qu'il est fait référence disant : l'esprit est perdu c'est la mort, l'esprit est conservé, c'est la vie. » 类经，藏象类，十四：« 神者，阴阳合德之灵也，二气合而生人，则血气荣卫五藏，以次相成，神明从而见矣，惟是神之义有二，分言之，则阳神曰魂，阴神曰魄，以及意志思虑之类皆曰神，合言之,则神藏于心，而凡情志之属，惟心所统，是为吾身之全神也，夫精全则气全，气全则神全，未有形气衰而神能旺者，亦未有 神既散而形独存者，故曰失神者死，得神者生. »

94. 形 xíng. La forme n'est que l'un des aspects de la corporéité. Le corps est le produit de la substantiation de la forme par l'essence yin et son animation par l'esprit, *Cf.* Les trois joyaux. La perception du corps humain dans la pensée chinoise diffère sensiblement de la perception qu'en a la pensée occidentale. Il convient de distinguer les différents aspects de la corporéité qui peuvent être à tout moment dissociés selon la nécessité du discours ou de la pensée : son caractère d'incarnation vivante est rendu par le sinogramme 身 shēn. Son caractère substantifique et matériel est rendu par le sinogramme 体 tǐ, et son enveloppe accessible aux sens et à la reconnaissance d'autrui est désignée par le caractère 形 xíng. Le dissyllabique 身体 shēntǐ évoque la substantialité de l'incarnation vivante et son fonctionnement, le dissyllabique 体形 tǐxíng renvoie plutôt à la substantiation de la forme et sa morphologie.

95. Sous la forme des gamètes masculins et féminins.

96. 灵气 língqì. Ce terme désigne l'influence de nature supra humaine inaccessible aux sens dans laquelle baignent tous les êtres. Le Guanzi, Du travail intérieur indique : « L'influx transcendantal va et vient dans le Cœur. Si subtil qu'il est sans milieu, si vaste qu'il est sans confins. C'est pourquoi sa perte est une douleur cruelle. » 管子，内业篇 ：« 灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。»

97. Les conditions de la fécondation et de la conception et leur conséquence sur l'état constitutionnel sont explorées sous les Ming, au XVII^e^, siècle par 注绮石 Zhù Qǐshí dans Du principe de l'insuffisance de l'énergie originelle : « En ce qui concerne les cause liées au Ciel antérieur, elles sont en rapport avec l'énergie reçue des parents qui ont conçu leur enfant à un âge trop avancé, ou après trop de travail, ou après une maladie, ou la grossesse ne s'est pas déroulée de manière harmonieuse ou les parents ont abusé des plaisirs de la chambre et de ce fait l'essence et le sang ne sont plus florissants. L'enfant de tels parents sera faible et/ou mourra en bas âge. » 理虚元鉴 lǐ xūyuán jiàn : « 因先天者，指受氣之初，父母或年已衰老，或乘勞入房，或 病後入房，或妊娠失調，或色慾過度，此皆精血不旺，致今所生之子夭弱. »

98. Dans les conditions naturelles du monde inanimé, le yang s'élève spontanément sous l'effet de ses propriétés intrinsèques et le yin se condense spontanément sous l'effet de ses propriétés, le yang et le yin étant ainsi chacun à leur place, la vie ne peut être engendrée. C'est par l'effet des mécanismes physiologiques que dans l'être humain, le yang peut descendre et le yin monter. Dans le Yi jing, l'hexagramme pǐ, l'adversité ou la décadence : la voie de l'absence de l'homme, symbolise également le monde inanimé. *Cf.* Philastre P.L.F (1992), le Yi king, p. 189 et suiv., Zulma, Paris et Javary C.J-D. (2002), Yi Jing - Le livre des changements, p. 226 et suiv., Albin Michel, Paris.

99. *Cf. supra* note 49.

100. *Cf. supra*, note 20.

101. Au sens du principe de la vie psychique tant intellectuelle qu'affective. *Cf. supra*, note 92.

102. Au sens de la corporéité qui est la réunion de la forme et de l'essence, des activités et des fonctions.

103. Pr Leung Kok Yuen (1987), Enseignement sur les trois joyaux.

104. Suwen, Des interactions entre le yin et le yang : « L'orient engendre le vent, le vent engendre le Bois, le Bois engendre l'acide, l'acide engendre le Foie, le Foie engendre les tendons, les tendons engendrent le cœur, le Foie régit les yeux. Dans le Ciel il est mystère, dans l'Homme il est la Voie, sur la Terre il est transformation. La transformation produit les cinq saveurs, la Voie est source de sapience, le mystère engendre [le psychotype] l'esprit. L'esprit [psychotype] dans le Ciel est vent, sur la Terre il est Bois, dans le corps il est tendons, il est entreposé dans le Foie. » 素问, 阴阳应象大论 : « 东方生风, 风生木, 木生酸, 酸生肝, 肝生筋, 筋生心, 肝主目, 其在天为玄, 在人为道, 在地为化, 化生五味, 道生智, 玄生神。神在天为风, 在地为木, 在体为筋, 在藏为肝. » - In Pr. Leung Kok Yuen (1986-1987), Enseignement sur l'origine de l'esprit et des émotions.

105. Qui correspond ici au yang originel.

106. Suwen, Des interactions du yin et du yang : « le yang pur monte vers le Ciel et ne peut retrouver le chemin de la Terre, c'est l'ordonnancement du mouvement et de l'influx vital du monde par lequel peut se réaliser le cycle récurrent de la naissance, la croissance, la récolte et la mise en réserve. » 阴阳应象大论 : « 清阳上天, 法阻归地, 是故天地之动静, 神明为之纲纪, 故能以生长收藏, 终而复始. » Sur Terre, ce processus d'évolution se manifeste à travers un cycle en cinq phases, appelé Transformation (*Cf.* supra note 104) : naissance, production ; croissance, développement) ; maturation ; étape charnière, changement d'état, récolte ; mise en réserve, dégénérescence. C'est également le cycle de la transformation de la substance sur Terre, C'est par ce processus que sont produites les cinq saveurs, symbolisant les propriétés communes de tout ce qui existe ici-

bas (minéraux, végétaux, animaux). Les cinq saveurs entretiennent l'appétit et la force du corps, elles nourrissent l'énergie et le sang

107. Pr Leung Kok Yuen (1989), Enseignement sur la mort. - Chapitre De l'origine de la vie.

108. *Cf.* supra note 93, citation du Classement systématique du Neijing.

109 Lingshu, De l'homme normal et des conséquences de la privation d'aliments : «… Ainsi, l'esprit vital procède de l'énergie quintessenciée des aliments ». 灵枢, 平人绝谷 : « 故神者水谷之精气也. »

110. *Cf. supra*, note 93, citation du Lingshu, De la longévité naturelle.

111. Laozi : « la transformation de la quintessence fait l'esprit ». 老子 : « 精气化为神. »

112. Marié E. (1997), Précis de médecine chinoise, Dangles, Saint-Jean-De-Braye.

113. Voir également la note 92.

114. 神明 shénmíng. Litt. « lumière de l'esprit ». Ce dont il est question ici fait référence à l'ensemble des manifestations perceptibles à l'extérieur du corps de la présence et de l'activité de l'esprit à l'intérieur de celui-ci, c'est-à-dire finalement l'ensemble de l'activité consciente et de l'activité spontanée de l'organisme.

115. 神气 shénqì. Egalement rendu par « vitalité ».

116. Suwen, Explications sur les cinq énergies : « Les cinq accumulations de l'essence : lorsque l'énergie quintessenciée s'accumule dans le Cœur, cela produit la joie ; lorsqu'elle s'accumule dans le Poumon, cela engendre la tristesse ; dans le Foie, cela engendre l'anxiété ; dans la Rate, cela engendre la crainte ; dans le Rein, cela engendre la peur … Les cinq aspects de l'esprit : dans le Cœur réside l'esprit, dans le Poumon réside le morphotype, dans le Foie réside le psychotype, dans la Rate réside l'idéation, dans le Rein réside la volition. » 素问, 宣明五气篇 : « 五精所并 : 精气并于心则喜, 并于肺则悲, 并于肝则忧, 并于脾则畏, 并于肾则恐, 是谓五并。虚而相并者也。五藏所藏 : 心藏神 , 肺藏魄, 肝藏魂, 脾藏意 , 肾藏志 , 是 谓五藏所藏。»

Lingshu, Du fondement de l'esprit : « le Foie stocke le sang, le sang abrite le psychotype. La déficience de l'énergie du Foie engendre la peur, son excès engendre la colère ; la Rate stocke la nutrition, la nutrition abrite l'idéation, lorsque l'énergie de la Rate est déficiente, les quatre extrémités perdent leur fonction, les cinq organes sont affectés, lorsqu'elle est en excès il y a distension abdominale, l'élimination ne se fait plus librement ; le Cœur régit les vaisseaux, les vaisseaux abritent l'esprit. La déficience de l'énergie du Cœur produit la tristesse, son excès entraîne une hilarité irrépressible. Le Poumon stocke l'énergie, l'énergie abrite le morphotype. La déficience de l'énergie du Poumon entraîne l'essoufflement et la congestion nasale, son excès provoque de la dyspnée et une oppression thoracique qui force à relever la tête pour respirer. Le

Rein stocke l'essence, l'essence abrite la volition. La déficience de l'énergie du Rein entraîne une syncope, son excès, une dilatation, les cinq organes sont alors perturbés. » 灵枢.本神 : « 肝藏血，血舍魂，肝气虚则恐，实则怒。脾藏营，营舍意，脾气虚则四肢不用，五藏不安；实则腹胀，经溲不利。心藏脉，脉舍神，心气虚则，悲；实则笑不休。肺藏气，气舍魄，肺气虚则鼻塞不利少气；实则喘喝，胸盈仰息。肾藏精，精舍志，肾气虚则厥；实则胀，五藏不安. »

117. 李时珍 Lǐ Shízhēn (1518 – 1593), auteur de la dernière grande matière médicale historique, le 本草纲目 Běncǎo Gāngmù, pense que « le cerveau est la résidence de l'esprit originel », « 脑为元参之付. » Cette idée semble constituer une innovation dans la médecine chinoise de l'époque, bien que la conception traditionnelle voyant les fonctions cérébrales supérieures du ressort du système fonctionnel du Cœur ne soit pas incompatible avec la mise en évidence de l'activité cérébrale liée à la pensée ou à l'activité. Le système fonctionnel du Cœur n'étant pas simplement constitué de l'organe éponyme, mais possédant des ramifications dans tout l'organisme par le biais du système de méridiens et de ses tissus associés, comme c'est le cas pour les autres systèmes fonctionnels, il n'est pas déraisonnable d'envisager une localisation fonctionnelle de l'activité mentale et neurologique au niveau cérébral et une distribution topographique des zones fonctionnelles en rapport avec la distribution des méridiens et de leurs ramifications au niveau de cet organe. Dans cette approche, les zones cérébrales concernées échangent par la voie endocrine, exocrine, sanguine ou neurologique des informations avec les systèmes (traditionnels chinois) correspondants. Un projet de recherche sur cet aspect de la médecine chinoise est en cours.

118. 品格 pǐngé.

119. 感情 gǎnqíng. Ce moteur primaire détermine la facilité avec laquelle sont produits les affects devant les situations de la vie. La nature des affects, et des émotions qui s'ensuivent, dépend des autres caractéristiques de la personne. Il correspond partiellement à ce que l'on appelle libido (au sens d'énergie psychique sous-tendant les pulsions de vie) en psychologie occidentale.

120. Suwen, Exposition des cinq erreurs de médecin : « Lorsque l'on veut diagnostiquer une affection, il convient habituellement d'interroger le patient sur ses habitudes alimentaires, ses conditions de vie, s'il a eu des joies ou des peines soudaines, si la joie a précédé la peine car tout ceci affecte l'énergie quintessenciée. Lorsqu'elle est ainsi endommagée, le corps est affecté. Une colère brutale lèse le yin, une joie violente lèse le yang, l'énergie reflue vers la partie supérieure, les vaisseaux sont congestionnés et [l'énergie] quitte le corps. Le médecin stupide qui veut traiter ne sait s'il doit reconstituer ou disperser ne sachant rien de la condition du patient, laissant l'essence s'enfuir jour après jour, et les perversités s'accumuler et se combiner. C'est la seconde erreur. » 素问，疏五过论 : « 凡欲诊病者，必问饮食居处，暴乐暴苦，始乐后苦，皆伤精气，精气竭绝，形体毁沮。暴怒伤阴，暴喜伤阳，厥气上行，满脉去形。愚医治之，不知补泻，不知病情，精华日脱，邪气乃并，此治之二过也. »

121. 意识 yìshi, 欲望 yùwàng, 情绪 qíngxù.

122. Dans le sens de l'aspect inné du caractère adopté par la psychologie moderne.

123. 刺激 cìjī.

124. 悲观 bēiguān.

125. Cette notion des désirs trouve son origine dans le Livre des Rites, au chapitre Des Cérémonies : « les désirs doivent être contenus ». 礼记, 典礼上 : « 欲不可从. », ainsi que dans le Laozi, chapitre 37 : « le désir surgit dans le cours des transformations du monde, calmé par simplicité du sans-nom. Calmé par la simplicité du sans-nom, le désir s'éteint. Sans désir et tranquille, c'est l'attitude juste sous le Ciel. » 老子，第三十七章 ：« 化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正. »

126. Exception faite des maladies sexuellement transmissibles.

127. Suwen, De l'énergie originelle des hommes de l'antiquité : « À 7 ans, chez la femme, l'énergie du Rein est en plénitude, la dentition s'enracine, les cheveux poussent. À 14 ans, les fluides reproducteurs font leur apparition, le méridien Ren est dégagé, le méridien Chong est plein, c'est le temps de la ménarche, la conception est possible. À 21 ans, l'énergie du Rein est harmonieuse, les dents de sagesse ont poussé, c'est la maturité… Chez l'homme, l'énergie du Rein est en plénitude à 8 ans, les fluides reproducteurs apparaissent à 16 ans, le yin et le yang sont en équilibre, la reproduction est possible. À 24 ans, l'énergie du Rein est harmonieuse, les tendons et les os sont solides, les dents de sagesse ont poussé, c'est la maturité. » 素问，上古天真论 ：« 女子七岁，肾气盛，齿更发长；二七而天癸至，任脉通，太冲脉盛，月事以时下，故有子；三七肾气平均，故真牙生而长极….丈夫八岁，肾气实，发长齿更；二八肾气盛，天癸至，精气溢泻，阴阳和，故能有子；三八肾气平均，筋骨劲强，故真牙生而长极. »

128. Le sinogramme 脏 apparaît pour la première fois dans le Neijing sous la forme 藏, prononcée zàng ou cáng. Dans la langue courante, ce caractère possède deux acceptions principales : la première en tant que verbe, prononcé cáng, signifie cacher, celer ou stocker. La seconde, en tant que nom, prononcé zàng, signifie dépôt, entrepôt, mais désigne également les Ecritures ou les canons bouddhistes ou taoïstes. Dans l'expression 藏象, il est prononcé zàng : zàng-xiàng. Dans cette expression, le sinogramme possède deux significations : la première renvoie à tout ce qui est enfoui dans la profondeur de l'organisme. La seconde renvoie aux lieux de stockage de l'énergie quintessenciée. Pour distinguer ces significations, le caractère a été doté de la clé de la chair, 肉 prononcé ròu, écrite 月 dans le caractère, orientant son champ sémantique vers la catégorie des mots concernant les éléments organiques, et que l'on retrouve dans tous les caractères désignant les organes ou les systèmes fonctionnels, pour donner le caractère 臟, simplifié en 脏.

129. C'est-à-dire relevant du même moment de l'alternance du yin et du yang.

130. Cette différence de vue s'apparente à la différence de perception que peuvent avoir les différents organismes occupant un même biotope et disposant de systèmes d'acquisition visuelle fonctionnant dans différents domaines du spectre lumineux et mettant en œuvre différents types de récepteurs et d'organisation nerveuse : invertébrés et vertébrés placés devant la même scène en percevront des images radicalement différentes leur donnant une capacité opérative différente sur le milieu. C'est un peu le cas pour les différentes médecines qui, partageant le même sujet d'étude, en tirent des conclusions relativement éloignées mais opérantes à différents niveaux.

131. Ce problème est abordé succinctement dans l'Avant-propos.

132. Voir les conventions d'écriture dans les Notes de Lecture. Dans certaines expressions, le terme « organe », qui est celui habituellement utilisé dans la littérature en langue française, sera conservé pour des raisons de fluidité d'écriture, bien qu'il ne restitue pas correctement le champ des significations du sinogramme 脏 (臟) zàng désignant les systèmes internes. *Cf.* supra, note 1.

133. C'est pourquoi on rencontre parfois l'expression « six organes », 六脏.

134. *Cf.* infra, Physiologie des méridiens.

135. Suwen, Annexe sur les différences entre les systèmes fonctionnels : « Ce que l'on appelle les organes, stockent l'énergie quintessenciée, mais n'excrètent pas, pour cette raison ils s'imprègnent mais ne peuvent se remplir. » 素问, 五藏别论 : « 所谓五藏者，藏精气而不泻也，故满而不能实. »

136. Cette expression traduit le terme 三焦 sānjiāo, parfois rendu en français par « *Trois Foyers* ».

137. Suwen, Annexe sur les différences entre les systèmes fonctionnels : « L'Estomac, le Côlon, le Grêle, le Triple réchauffeur, la Vessie sont engendrés par l'énergie du Ciel. Leur énergie prend le Ciel pour modèle, c'est pourquoi ils excrètent et ne stockent pas. Recevant l'énergie turbide des cinq organes, ils sont appelés viscères du transport et de la transformation. Ils ne peuvent conserver longtemps, ils transportent et excrètent. » 素问，五藏别论 : « 夫胃、大肠、小肠、三焦、膀胱此五者， 天气之所生也， 其气象天， 故泻而不藏，此受五 藏浊气，名曰传化之府，此不能久留输泻者也. »

138. Suwen, Annexe sur les différences entre les systèmes fonctionnels : « Les six viscères transportent et transforment mais ne stockent pas, c'est pourquoi ils peuvent se remplir mais ne s'imprègnent pas. » 素问，五藏别论 : « 六府者，传化物而不藏，故实而不能满也. »

139. Suwen, Annexe sur les différences entre les systèmes fonctionnels : « Le cerveau, la moelle, les os, les vaisseaux, la vésicule biliaire et l'utérus sont engendrés par l'énergie de la Terre. Tous stockent le yin et prennent la Terre pour modèle, c'est pourquoi ils stockent mais n'excrètent pas. Ils sont appelés

viscères particuliers. » 素问, 五藏别论 : « 脑、髓、骨、脉、胆、女子胞，此六者，地气之所生也，皆藏于阴而象于地，故藏而不泻，名曰奇恒之府. »

140. Suwen, Ecrits véridiques du coffret d'or : « Superficie profondeur, intérieur extérieur, mâle femelle contribuent l'un à l'autre reflétant ainsi le yin et le yang du Ciel. » 素问, 金匮真言论 : « 表里、内外、雌雄相输应也，故以应天之阴阳也.. »

141. Ce type de chaleur est en général la conséquence d'une alimentation trop grasse, trop carnée ou trop épicée, ou de l'abus d'alcool ou de tabac. C'est alors une situation dite de chaleur de plénitude à distinguer de la présence de chaleur liée à l'insuffisance des fluides gastriques, appelée chaleur de déficience.

142. *Cf.* Notes de lecture.

143. Suwen, De l'activité des cinq mouvements : « La manifestation de l'esprit dans le Ciel est Vent, sur Terre elle est Bois, dans le corps elle est tendons, dans l'énergie elle est souplesse, dans les systèmes fonctionnels elle est Foie. Sa nature est réchauffante, sa vertu naturelle est tiédeur, sa fonction est le mouvement, sa couleur est celle du jade vieux, sa transformation est la luxuriance, son insecte est la chenille, sa stratégie est l'ouverture et la diffusion, son mandat le drainage et la distribution, son changement la fracture, sa responsabilité la discipline, sa saveur l'acide, son émotion la colère. » 素问, 五运行大论 : « 神在天为风，在地为木，在体为 筋，在气为柔，在藏为肝。其性为暄，其德为和，其用为动，其色为苍，其化为荣，其虫毛，其政为 散，其令宣发，其变摧拉，其责为限，其味为酸，其志为怒. »

Suwen, Des six périodes sexagésimales circannuelles et des manifestations des systèmes internes : « Le Foie est le fondement de l'épuisement [de la faiblesse et de la rigidité], la résidence du psychotype, son lustre se manifeste dans les ongles, sa nutrition se manifeste dans les tendons, nourris par le sang et l'énergie, sa saveur est l'acide, sa couleur le jade vieux, c'est le yang dans le yin, il fait écho à l'énergie du printemps. » 素问, 六 节藏象论 : « 肝者，罢极之本，魂之居也，其华在爪，其充在筋，以生血气，其味酸，其色苍，此为阳中之少阳，通于春气。»

Suwen, Traité sur l'activité et de la structure des cinq organes : « les tendons sont associés au Foie, il manifeste son éclat dans les ongles, le vert et l'acide lui correspondent. » 素问, 五脏生成篇 : « 肝之合筋也，其荣爪也，…，青当肝，酸 »

Suwen, Du dépérissement des organes : « Le Foie régit les tendons et les aponévroses de tout le corps. » 素问, 痿论 : « 肝主身之筋膜 »

Suwen, Des règles et des conditions des cinq mouvements : « Dans les conditions normales, la vertu du Bois est le mouvement et la dissémination, il draine l'énergie du yang et distribue l'énergie du yin. Son énergie est droiture, sa nature est souplesse, dans son emploi il fléchit et se redresse, sa transformation est luxuriance, il est de la famille de l'herbe et du bois, sa politique est la dispersion, son climat est tiédeur, son commandement est le vent, son organe est le Foie, il craint le métal clair, il régit les yeux, son grain est le chanvre, son fruit est la poire, son germe est la graine, sa saison le printemps, son insecte la che-

nille, son animal le chien, sa couleur le vieux jade, son tissu les tendons, son affection impatience et oppression, sa saveur est acide, sa note est jiao, sa substance est dureté, son chiffre est huit. » 素问, 五常政大论 : « 敷和之纪, 木德周行, 阳舒阴布, 五化宣平。其气端, 其性随, 其用曲直, 其化生荣, 其类草木, 其政发散, 其候温和, 其令风, 其藏肝, 肝其畏清, 其主目, 其谷麻 ; 其果李, 其实核, 其应春, 其虫毛, 其畜犬, 其色苍, 其养筋, 其病里急支满, 其味酸, 其音角, 其物中坚, 其数八. »

144. L'intérêt pour l'anatomie et la mesure des éléments de la physiologie est apparent dès le Neijing et le Nanjing, qui présentent la description anatomique de diverses structures du corps (squelette, viscères), mais également la mesure de quelques constantes physiologiques comme les rythmes cardiaque et respiratoire avec une certaine précision. Le chapitre Des vaisseaux humains et des rivières célestes 经水 du Lingshu précise que la connaissance de l'anatomie interne du corps humain peut être obtenue par la dissection des cadavres : « Considérons un homme d'un mètre soixante, de sa peau et ses chairs on peut faire la mesure, son cadavre peut être disséqué pour évaluer la consistance des organes, la taille des viscères, le nombre des muscles, la longueur des vaisseaux, la pureté du sang, la quantité d'énergie et de sang dans les méridiens. » 灵枢, 经水 : « 若夫八尺之士, 皮肉在此, 外可度量切循而得之, 其死可解剖而视之, 其脏之坚脆, 腑之大小, 谷之多少, 脉之长短, 血之清浊, 气之多少。». Aux chapitres De la mesure des os 骨度 et Des intestins et de l'estomac 肠胃, sont indiqués l'aspect, les mesures et la localisation des os, de l'estomac et des intestins : « La circonférence du grand os crânien est de deux empans six pouces (environ 56 cm), celle du thorax est de quatre empans cinq pouces (environ 90 cm) et celle de la taille de quatre empans deux pouces (environ 84 cm) … la distance de la pomme d'Adam au creux sus-claviculaire est de quatre pouces (8 cm), etc. » 灵枢, 骨度 : « 头之大骨围二尺六寸, 胸围四尺五寸, 腰围四尺二寸… 结喉以下至缺盆中长四寸 … »

Le premier ouvrage véritablement consacré à l'anatomie humaine est le 欧希范五脏图 ōu xīfàn wǔ zàng tú Atlas des cinq organes de Ou Xifan, réalisé durant l'ère Renzhong des Song (entre 1040 et 1048), sous la direction de 吴简 Wú Jiǎn et décrivant la dissection de cinquante-six rebelles notoires à la dynastie exécutés par les autorités locales et dont le chef s'appelait Ou Xifan. L'original est perdu, mais l'ouvrage est cité dans la littérature de l'époque et des époques ultérieures. Il est décrit dans des ouvrages de l'époque tels ou le 梦溪笔谈 Mèng xī bǐtán (Correspondance de la rivière des rêves) ouvrage de 沈括 Shěn Kuò (1031-1095), savant lettré des Song du Nord, ou postérieurs tels que le 岩下放言 Yán xià fàngyán (Libres propos au pied de la falaise) de 叶梦得 Yè Mèngde (1077-1148), homme d'état sous les Song, ou le 宾退录 Bīn tuì lù (Notes prises après le départ des hôtes) de 赵与时 Zhào Yùshí (1172-1228). Le contenu général de l'ouvrage est connu grâce aux indications données par 杨介 Yáng Jiè dans le 存真图 Cún zhēn tú, Figures véritables de l'existant [organes et viscères], daté de l'ère Chongning (1102-1106), cité dans les Commentaires des chroniques historiques de Sima Qian.

145. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante et unième difficulté : « Le foie possèderait seulement deux lobes. Qu'en est-il ? » 难经, 四十一難 : « 肝獨有兩葉, 以何應也 ».

Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante deuxième difficulté : « Le foie pèse deux livres quatre onces (environ 960 g), il possède trois lobes à gauche et quatre à droite, soit sept au total. Il abrite et régit le psychotype. » 难经, 四十二難 : « 肝重二斤四兩, 左三葉, 凡七葉, 凡七葉. »

La littérature médicale s'est longtemps fait l'écho de divergences sur le nombre des lobes hépatiques à l'exemple du Livre de difficultés.

146. Suwen, Des interdits de la ponction : « le Foie engendre à gauche, le Poumon stocke à droite. » 素问, 刺禁论 : « 肝生于左, 肺藏于右. »

147. A l'instar du soleil dans la course journalière qui monte à l'est, c'est-à-dire à gauche. *Cf.* infra note 149.

148. *Cf. supra* note 143, seconde citation.

149. La représentation des orients dans la culture chinoise est inversée par rapport à la nôtre. Sur la rose des vents, le sud est en haut, le nord en bas. L'homme fait face au sud, c'est pourquoi l'est se trouve à gauche. C'est ce que précise 高士宗 Gāo Shìzōng : « Le corps fait face au sud, l'est est à gauche, l'ouest à droite. Le Foie régit l'énergie du printemps et de la naissance, il réside à l'est, c'est pourquoi il naît à gauche. Le Poumon régit l'énergie de l'automne et de la récolte, il réside à l'ouest, c'est pourquoi il stocke à droite. » « 人身面南, 左东右西, 肝主春生之气, 位居东方, 故肝生左, 肺主秋收之气, 位居西方, 故肺藏于右. »

150. Cette situation est résumée par l'expression : « Le Foie agresse la Rate et domine l'Estomac. »

151. Les membranes dont il est question ici incluent les aponévroses musculaires ainsi que les fascias

152. Suwen, Des formes du pouls normal de l'homme : « Le Foie stocke l'énergie des tendons et des membranes. » 素问, 平人气象论 : « 肝藏筋膜之气也 ».

Suwen, Du dépérissement des organes : « le Foie régit les tendons et les membranes de tout le corps. » 素问, 痿论篇 : « 肝主身之筋膜 ».

153. Lingshu, Des vaisseaux et des tendons : « … ce qui fait que les tendons du genou sont contractés vers l'extérieur et le genou ne peut plus ni fléchir ni s'étendre. » 灵枢, 经筋 : « 引膝外转筋, 膝不可屈伸 ».

Suwen, Données essentielles et profondes sur le pouls : « Les genoux sont le lieu de convergence des tendons, si le mouvement est impossible, les genoux sont fléchis sans pouvoir les étendre, et l'on doit s'aider pour marcher, c'est donc que les tendons sont épuisés. » 素问, 脉要精微论 : « 膝者筋之府, 屈伸不能, 行则偻附, 筋将惫矣 ».

154. Ce que traduit l'expression : « les yeux sont l'ouverture, l'orifice du Foie. » *Cf. supra* note 143, dernière citation.

155. Lingshu, Des affections complexes : « L'essence des cinq organes et des six viscère se déverse dans les yeux. Les yeux en sont le réceptacle. L'essence des os forme la pupille, l'essence des tendons forme l'iris, l'essence du sang forme les vaisseaux, l'essence du nid de l'énergie [Poumon] forme la sclérotique, l'essence de la chair des muscles forme les paupières. [Les yeux] englobent l'essence des tendons, des os, du sang et de l'énergie, et sont reliés aux vaisseaux qui montent pour rejoindre le cerveau, passant en arrière pour sortir au niveau du cou. C'est pourquoi lorsque les perversités se pressent au niveau de la nuque et que le corps est déficient, elles peuvent pénétrer dans la profondeur et suivre le réseau oculaire jusqu'au cerveau où elles commencent à provoquer une sensation de tournis qui se transmet jusqu'aux yeux et à leur réseau y provoquant une sensation de vertige. Les perversités affectent l'essence, qui ne peut plus comparer en son sein, et s'en trouve ainsi dispersée, la vision diverge et les yeux voient deux choses. Les yeux sont l'essence des cinq organes et des six viscères. Dès lors que la nutrition et la défense, le psychotype et le morphotype sont normalement nourris, la vitalité se manifeste. Lorsque l'esprit est épuise, le psychotype et le morphotype dispersés, la conscience est perturbée, l'œil perd sa vitalité. La raison est que la pupille et l'iris dépendent du yin, la sclérotique et les vaisseaux dépendent du yang, ainsi lorsque le yin et le yang sont unis, la vision est possible. Les yeux sont les messagers du Cœur. Le Cœur est la résidence de l'esprit, c'est pourquoi lorsque l'esprit et l'essence sont bouleversés mais qu'il n'y a pas de vertiges, on voit alors brutalement des choses inhabituelles, l'esprit, le psychotype et le morphotype sont dispersés et ne s'accordent pas, c'est ce que l'on appelle confusion. » 灵枢, 大惑论 : « 五藏六府之精气, 皆上 注于目而为之精。精之案为眼， 骨之精为瞳子， 筋之精为黑眼， 血之精力络, 其窠气之精为白眼, 肌肉之精为约束, 裹撷筋骨血气之精而与脉并为系, 上属于脑, 后出于项中。故邪中于项， 因逢其身之虚， 其人深， 则随眼系以入于脑， 入手腨则脑转, 脑转则引目系急, 目系急则目眩以转矣。邪其精, 其精所中不相比也则精散, 精散则视歧, 视歧见两物。目者， 五藏六府之精也， 营卫魂魄之所常营也， 神气之所生也。, 故神劳则魂魄散， 志意乱。是故瞳子黑眼法于 阴， 白眼赤脉法于阳也, 故 阴阳合传而精明也。目者, 心使也, 心者, 神之舍也, 故神精乱而不转, 卒然见非常处, 精神魂魄, 散不相得, 故曰惑也. »

156. Suwen, De l'énergie vitale et son rapport avec le Ciel : « … une grande colère fait que l'énergie se sépare du corps et que le sang s'accumule en abondance dans la partie supérieure, ce qui provoque une perte de conscience brutale. » 素问, 生气通天论 : « ... 大怒则形气绝 , 而血菀于上, 使人薄厥. »

Suwen, Des interactions entre le yin et le yang : « une colère subite lèse le yin, une joie subite lèse le yang. L'énergie reflue vers le haut, les vaisseaux se congestionnent et [la vie] quitte le corps.» 素问, 阴阳应象大论 : « 暴怒伤阴, 暴喜伤阳。厥气上行, 满脉去形. »

Suwen, Des causes et des mécanismes de la douleur : « La colère fait refluer l'énergie, dans les cas graves, cela provoque des vomissements de sang et de la diarrhée lientérique, c'est l'énergie qui reflue vers le haut. » 举痛论 : « 怒则气逆, 甚则呕血及飧泄, 故气上矣. »

157. La relation entre les deux systèmes est restituée par les expressions « 肝肾同源 » (le Foie et le Rein ont la même source) et « 精血同源 » (l'essence et le sang possèdent une origine commune). Le premier et le second des dix troncs célestes, 甲 Jiă et 乙 Yĭ correspondent au Bois et au Foie, le neuvième et le dixième, 壬 Rén et 癸 Guĭ correspondent à l'Eau et au Rein, c'est pourquoi l'expression « 乙癸同源 » (Yi et Gui ont la même source) a le même sens que l'expression « 肝肾同源 » (le Foie et le Rein ont la même source).

158. Lingshu, De l'origine des organes. 灵枢, 本输 : « 肝合胆, 胆者, 中精之府. »

159. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « La vésicule biliaire est située près du lobe court du foie. Elle pèse trois onces et trois zhu (environ 50 g) et peut contenir trois mirres (environ 10 cl) de fluides quintessenciés. » 难经, 四十二难 : « 膽在肝之短葉間, 重三兩三銖, 盛精汁三合. »

ibid., Trente-cinquième difficulté : « La vésicule biliaire, c'est le viscère du fluide quintessencié, …, c'est le viscère du Foie. » 难经, 三十五難 : « 膽者, 清淨之府也 … 膽者, 肝之府. »

160. Suwen, Livres secrets de la bibliothèque impériale : « La vésicule biliaire, officier de l'équité, elle génère la décision. » 素问„ 灵兰秘典论 : « 胆者, 中正之官, 决断出焉. »

161. C'est le sens du passage du Suwen, au chapitre Des six périodes sexagésimales circannuelles et des manifestations des systèmes internes, qui indique : « les onze viscères dépendent tous de la détermination de la Vésicule biliaire. » 素问, 六节藏象论 : « 凡十一藏取决于胆也. »

162. Cette symptomatologie se retrouvera fréquemment dans les syndromes de choc post-traumatique.

163. Suwen, Livres secrets de la bibliothèque impériale : « Le Triple réchauffeur, c'est l'officier des canaux de drainage, la voie de l'eau. » « 素问, 灵兰秘典论 : 三焦者, 决渎之官, 水道出焉. »

Lingshu, De la production et des relations entre la nutrition et la défense : « L'énergie du Foyer supérieur sort de l'orifice supérieur de l'estomac, rejoint la gorge puis se relie au diaphragme et se diffuse dans la poitrine, …, Le Foyer moyen se situe au niveau de l'estomac, après être monté vers le Foyer supérieur, qui reçoit l'énergie, il sécrète les déchets, vaporise les fluides et transforme leurs essences subtiles, …, L'énergie du Foyer inférieur retourne vers le côlon et se déverse dans la vessie d'où elle est excrétée. L'eau et les céréales arrivent dans l'estomac qui produit les déchets qui transitent vers le côlon, et dans le Foyer inférieur qui filtre les fluides et les excrète par la vessie. …, J'en com-

prends que le Foyer supérieur est comme le brouillard, le Foyer moyen comme un marécage, le Foyer inférieur comme un égout. » 素问, 营卫生会 : « 上焦出于胃上口, 并咽以上贵嗌而布胸中, …, 中焦亦并胃中, 出上焦之后, 此所受气者, 泌糟粕, 蒸津液, 化其精微, …, 下焦者, 别回肠, 注于膀胱而渗入焉。故水谷者, 常并居于胃中, 成糟粕, 而俱下于大肠, 而成下焦, 渗而俱下, 济泌别汁, 循下焦而渗入膀优焉, …, 余闻上焦如雾, 中焦如沤, 下焦如渎. »

Livre des difficultés du Classique de l'interne, Trente-huitième difficulté : « La raison pour laquelle on dit qu'il y a six viscères est le Triple réchauffeur qui a sa part dans l'origine de l'énergie, car il régit toutes les énergies. Il porte un nom mais n'a pas de forme, son méridien est le Shaoyang de la main, c'est un viscère à part. Voici pourquoi l'on dit que les viscères sont au nombre de six. » 难经, 三十八難 : « 所以府有六者, 謂三焦也, 有 原氣之別焉, 主持諸氣, 有名而無形, 其經屬手少陽, 此外府也, 故言府有六焉. »

Ibid., Trente-et-unième difficulté : « Qu'en est-il du Triple réchauffeur, de sa subordination, de son développement, de son début et de sa fin, de son activité ? Que peut-on en connaître ? Le Triple réchauffeur est la voie de l'eau et des céréales, le début et la fin de l'énergie. Le Foyer supérieur s'étend du cœur vers le diaphragme et l'ouverture de l'estomac, il régit l'intérieur et pas la sortie. Sa commande est Tánzhōng, à 1,6 pouce sous Yùtáng, dans une dépression directement entre les deux seins. Le Foyer médian s'étend autour de l'estomac, il ne monte ni ne descend, il régit la décomposition de l'eau et des céréales. Sa commande est de part et d'autre du nombril aux points Qípáng. Le Foyer inférieur se trouve au niveau de l'orifice supérieur de la vessie, il régit la séparation du pur et du trouble, il régit la sortie, pas l'intérieur ainsi que la diffusion. Sa commande se situe à un pouce sous le nombril. C'est ce que l'on appelle le Triple réchauffeur, sa commande se trouve à Qìjiē. » 难经, 三十一難 : « 三焦者, 何稟？何生？何始？何終？其治常在何許？可曉以不？然 : 三焦者, 水穀之道路, 氣之所終始也。上焦者在心下下鬲, 在胃上口, 主內而不出, 其治在膻中, 玉堂下一寸六分, 直兩乳間陷者是。中焦者, 在胃中脘, 不上不下, 主腐熟水穀, 其治在臍傍。下焦者, 氣街. »

164. Voir à ce sujet Scheid V. (2002), p. 28 et suivantes.

165. *ibid.* Le Pr. Liang, se faisant écho de l'opinion de sa famille, et d'accord avec divers auteurs classiques (*Cf.* infra) identifie le Triple réchauffeur à l'ensemble des membranes internes du tronc (ce qui inclurait les séreuses : splanchniques, péritoine et épiploons, etc. ainsi que les fascias, etc. si l'on considère les structures connues par l'anatomophysiologie.)

Au XVI^e^ siècle, sous les Ming, L'Anthologie de la littérature, au chapitre Du problème de la matérialité du Triple réchauffeur, indique : « le Triple réchauffeur possède une forme, comme la vessie, c'est pour cela qu'il peut stocker et avoir des relations avec d'autres. S'il ne possédait pas de forme, comment pourrait-il stocker et entretenir des relations [avec d'autres systèmes] ? … Sous le rein droit, on peut voir une membrane graisseuse de la taille d'une main. Juste en

face de la vessie, en partent deux vaisseaux blancs qui rejoignent le rachis et montent pour se lier au cerveau. C'est ce que les pratiquants du Daoyin appellent les deux passages du rachis, mais ils ne savent pas que cette membrane graisseuse grande comme la main, c'est le Triple réchauffeur. » 图书编, 三焦有形考 : « 盖三焦有形如膀胱, 故可以藏, 可以系。若其无形, 尚可以藏系哉？, … 见右肾下有脂膜如手大者. 正与膀胱相对, 有二白脉自其中出, 夹脊而上贯脑, 意此即导引家所谓夹脊双关者, 而不悟脂膜如手大者之为三焦也. » Ouvrage de 章璜 Zhāng Huáng (1527 - 1608), écrit en 1577, et abordant une grande variété de thème, dont certains aspects de la théorie médicale, le Japon, etc.. Lettré confucéen, connu pour son enseignement des Classiques au Báilùdòng, académie confucéenne fondée par Zhu Xi.

Au XVII^e siècle, Zhāng Jièbīn, dans le Classement systématique du Neijing, au chapitre Des manifestations externes des organes, indique : « Parce que le Triple réchauffeur est le seul de cette taille au sein des douze systèmes on l'appelle le viscère solitaire. Il est à l'extérieur des viscères, et à l'intérieur du tronc, il enserre tous les organes, c'est le grand viscère de la cavité du tronc. » 类经, 藏象类 : « 然于十二脏之中, 惟三焦独大, 诸脏无与匹者, 故名曰是孤腑也。, …, 盖即脏腑之外, 躯体之内, 包罗诸脏, 一腔之大腑也. »

Au XIX^e siècle, sous les Qing, 唐宗海 Táng Zōnghǎi, dans son Traité des syndromes du sang, au chapitre De la pathogénie des affections des organes et des viscères, indique : « Le Triple réchauffeur, c'est une membrane grasse qui relie le haut, le bas, l'interne et l'externe de l'organisme. » 血证论, 脏腑病机论 : « 三焦, 古作膲, 即人身上下内外, 相联之油膜也.. »

Le débat reste ouvert jusqu'à aujourd'hui où l'opinion généralement formulée est que le Triple réchauffeur est une notion fonctionnelle dont le support anatomique est une structure diffuse non localisée, c'est pourquoi elle n'est pas directement observable, ce qui est cohérent avec la vision d'un Triple réchauffeur constitué des membranes internes du tronc, et résout l'apparente contradiction des descriptions et des fonctions de ce système.

166. D'où l'expression 三焦气化 sānjiāo qìhuà « transformations de l'énergie du Triple Réchauffeur » rappelant le rôle de coordination de l'équilibre du métabolisme de l'eau qu'il assure.

167. *Cf. supra,* note 163.

168. Suwen, Du dépérissement des organes : « Le Cœur régit l'ensemble des vaisseaux sanguins. » 素问, 痿论 : « 心主身之血脉. »

Suwen, Traité sur l'activité et de la structure des cinq organes : « … le Cœur est en relation avec les vaisseaux, son état se voit dans la carnation. », « tout le sang [de l'organisme] dépend du Cœur. » 素问, 五脏生成篇 : « … 心之合脉也, 其荣色也. », « … 诸血者皆属于心. »

Suwen, Des six périodes sexagésimales circannuelles et des manifestations des systèmes internes : « le Cœur est le fondement de la vie, le support des transformations de l'esprit, … il remplit les vaisseaux, … » 素问，六节藏象论：« 心者生之本，神之变也。… 其充在血脉，… »

Classement systématique du Neijing, Des manifestations des organes – 2 : « Le Cœur est le souverain, il procède du yang. Le yang régit la vie, tous les êtres en dépendent, c'est pourquoi il est le fondement de la vie. L'esprit est entreposé dans le Cœur, l'esprit est le siège de transformations spontanées, c'est pourquoi le Cœur est le support des transformations de l'esprit. » 类经，藏象类 – 二：« 心为君主而属阳，万物系之以存亡，故曰生之本，心藏神，神明由之以变化，故曰神之变。»

169. Lingshu, De l'agression des perversités : « le Cœur est le maître des cinq organes et des six viscères » 灵枢，邪客：« 心者，五脏六腑之大主也。»

170. Introduction à l'art médical : « … sa forme est celle d'un bouton de lotus point encore éclos, siégeant sous le poumon et au-dessus du foie. … » 医学入门：« 形如未开莲花，居肺下肝上是也。»

171. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « … le cœur pèse 12 onces (environ 310 g), il présente sept orifices et trois filets. Il contient trois mirres (environ 10 cl) de fluides quintessenciés, en lui réside l'esprit. » 难经，四十二难：« 心重十二两，中有七孔三毛，盛精汁三合，主藏神。»

172. 心神 xīnshén.

173. Qui correspond à sa force motrice,

174. Les vaisseaux sanguins sont la résidence du sang, le sang est l'esprit de l'énergie.

175. Sous l'effet du processus respiratoire décrit comme l'« évacuation de l'usé » et la « réception du neuf ».

176. D'où l'expression : « L'origine du sang se trouve dans le Rein. »

177. Suwen, Déclaration sur les cinq énergies : « le Cœur est le dépôt de l'esprit. » 素问，宣明五气篇：« 心藏神 ».

178. *Cf.* Formation et fonctionnement de l'esprit, note 92.

179. Lingshu, De l'origine de l'esprit : « Ce qui accueille et assume les choses est appelé Cœur. » 灵枢，本神：« 所以任物者谓之心。»

180. Introduction à l'art médical, Introduction aux organes et aux viscères : « Le Cœur est le maître du corps, l'officier du commandement. Il y a un cœur de sang et de chair dont la forme est celle d'une fleur de lotus point encore éclose. Il est situé sous le poumon, au-dessus du foie. Il y a également un Cœur de l'esprit, qui est le fondement de la transformation de l'énergie et du sang. Il permet aux dix mille choses de prospérer et se développer, sans apparence ni

couleur, il possède un nom et une cause, il régit les dix mille choses et les dix mille êtres, âme vacante et insapide. » 医学入门，脏腑总论 : « 心者一身之主，君主至官. 有血肉之心， 形如未开莲花， 居肺下肝上是也.. 有神明之心， 神者，气血所化生之本也. 万物由之盛长， 不着色象，谓有何有，为无复存， 主宰万事万物，虚灵无味者是也. »

181. « Lorsque le maître est clairvoyant, les serviteurs sont calmes ... lorsque le maître n'est pas clairvoyant, les douze organes sont en danger. » « Les pulsations du Cœur font vibrer les cinq organes et les six viscères. »

182. Suwen, Des huit pervers et de l'esprit : « Le sang et l'énergie sont l'esprit de l'homme, il convient de les entretenir avec soin. » 素问，八正神明论 : « 血气者，人之神，不可不谨养 ».

183. Suwen, Du dépérissement des organes : « Le Cœur régit le sang et les vaisseaux du corps » 素问，痿论 : « 心主身之血脉. »

184. *Cf. supra* tableau des correspondances des cinq éléments, Tableau 2 Correspondances des cinq mouvements, page 58.

185. 汗血同源 hànxuè tóngyuán.

186. *Ibid.*

187. « Le Foie stocke le sang, le Cœur le fait circuler », commentaire du Huangdi Neijing Suwen par Wang Bing.

188. Ce terme ne signifie pas que le corps contient plus des cinq et quelques litres de sang réglementaires, il décrit simplement une situation physiologique dans laquelle le sang remplit complètement sa fonction, à la fois en termes de volume et en termes d'activité.

189. Premiers pas dans l'art médical : « C'est grâce à l'énergie que la Rate peut assurer le transport de l'eau et des céréales. Lorsque l'énergie refroidit, elle se coagule, stagne et se bloque. C'est parce que le feu du Cœur réchauffe la Rate que le transport peut s'effectuer sans discontinuer. C'est ainsi que le Cœur Feu engendre la Rate Terre. » 医碥，五藏生克说 : « 脾之所以能运化饮食者气也。气寒则凝滞而不行，得心火以温之，乃健运而不息，是为心火生脾土. » Ouvrage de 何梦瑶 Hé Mèngyáo, officier gouvernemental, lettré et érudit de la médecine, publié en 1751.

190. « L'énergie de la Rate entre dans le Cœur et s'y transforme en sang. La transformation assurée par le Cœur nécessite la production de l'énergie de la Rate. » Citation de Wang Qi in Ji yin gang mu

191. Dossiers médicaux de Zhang Yuqing : « Le sang donne la vigueur à l'énergie, l'énergie conduit le sang. Lorsque le sang est en suffisance, l'énergie est florissante. Là où le sang nutritif circule, l'énergie n'est pas sans avantages. Lorsque l'énergie est ainsi suffisante, elle peut conduire le sang. Là où l'énergie défensive arrive, le sang n'est pas sans conduite. L'énergie est le maître du sang.»

Ouvrage de 张乃修 Zhāng Nǎixiū (张聿青 Zhāng Yùqīng), 1843 – 1905, publié en 1897.

192. Suwen, Annexe sur les méridiens et les vaisseaux : « … L'énergie des vaisseaux se déverse dans les méridiens, l'énergie des méridiens retourne au Poumon, ce dernier est le lieu du rassemblement des cent vaisseaux. » 素问, 经脉别论 : « … 脉气流经, 经气归于肺, 经气归于肺 »

193. Yi Jing : le livre des changements, p. 1018-1033, traduction et adaptation Cyrille J-D Javary et Pierre Faure Albin Michel, Paris 2002.

Le Yi King : le livre des changements, p. 764-773, traduction Paul Louis Félix Philastre, présenté par François Julien, Librairie Générale Française, 1992 et éditions Zulma, Cadeilhan 1992.

194. Le yang monte à gauche, le yin descend à droite, *Cf.* supra, note 149.

195. Gynécologie de Fu Qingzhu : « Le Rein sans le feu du Cœur, c'est l'eau froide. Le Cœur sans l'eau du Rein, c'est le feu ardent. Le Cœur doit être humidifié par l'eau du Rein, celui-ci doit être réchauffé par le feu du Cœur ».

196. Formules d'urgence précieuses et essentielles, rouleau 13, Des pouls du Cœur : « Le Cœur, c'est le Feu. Le Rein, c'est l'Eau. L'Eau et le Feu bénéficient l'un à l'autre. » 备急千金要方, 卷十三, 心脏, 心脏脉论 : « 夫心者火也, 肾者水也, 水火相济. »

Écrits légués au pavillon de la prudence, rouleau 1, Yin yang organes et viscères : « La communication entre le Cœur et le Rein dépend entièrement de la montée et de la descension. » 慎斋遗书, 卷一, 阴阳脏腑 : « 心肾相交, 全凭升降. » Ouvrage de synthèse sur la médecine, de 周之干 Zhōu Zhīgān, sous les Ming.

197. Suwen, Explication sur les cinq énergies : « le Rein abrite la mémoire » 素问, 宣明五气篇 : « … 肾藏志 .» Le caractère « 志 » possède, dans le Neijing, plusieurs significations. En rapport avec le principe mental appartenant au système fonctionnel du Rein, ce caractère sera rendu par mémoire.

198. Investigation de la pensée des maîtres, Affections diverses, De la terreur : « Le Cœur régit l'esprit, sa fonction est yang ; le Rein régit la mémoire, sa fonction est yin. Le yang, c'est l'énergie et le feu. Le yin, c'est l'essence et l'eau. En temps normal, l'Eau et le Feu s'équilibrent. L'essence yin en montant régule l'esprit, l'énergie yang, en descendant, régule la mémoire. Quand cela n'est pas, l'esprit s'agite à l'intérieur et le yang s'éparpille à l'extérieur, la mémoire est perturbée au centre et l'essence yin fuit par le bas. » 推求师意, 杂病门, 怖 : « 心以神为主, 阳为用 ; 肾以志为主, 阴为用。阳则气也, 火也, 阴则精也, 水也。凡乎水火既济, 全在阴精上承, 以安其神 ; 阳气下藏, 以安其志。不然, 则神摇不安于内, 阳气散于外, 志惑于中, 阴精走于下。» Ouvrage de 戴思恭 Dài Sīgōng (1324 – 1405), publié en 1443.

199. 心包络 xīn bāoluò. Le Neijing n'offre pas de description anatomique du péricarde. Les mentions de ce système sont peu nombreuses.

Lingshu, Des méridiens et des vaisseaux : « Le Cœur gouverne le vaisseau du Péricarde Jueyin de la main qui monte dans la poitrine et sort pour se lier au Péricarde. » 灵枢, 邪客 : « 故诸邪之在于心者, 皆在于心之包络, 包络者, 心主之脉也, 故独无腧焉. »

200. Lingshu, De l'agression des perversités : « Toutes les perversités qui agressent le Cœur vont dans son enveloppe. L'enveloppe du Cœur c'est un vaisseau gouverné par ce dernier et qui, seul, n'a pas de point. » 灵枢, 邪客 : « 故诸邪之在于心者 皆在于心之包络, 包络者, 心主之脉也, 故独无腧焉 »

201. Lingshu, des intestins et de l'estomac : « Le grêle s'attache en arrière à la colonne vertébrale, il s'enroule vers la gauche faisant des méandres alternés pour se déverser dans l'iléon. Vers l'avant, il se rattache à la superficie au niveau du nombril, puis il remonte en faisant au total seize anses. Il est large de deux pouces et demi (environ 5 cm), son diamètre est de huit parties et un peu moins d'une demie (environ 4,5 cm), sa longueur est de trois brasses et deux empans (environ 7 m). » 灵枢, 肠胃 : « 小肠后附脊, 左环圆周迭积, 其注于回肠者, 外附于脐上, 回运环反十六曲, 大二寸半, 径八分分之少半, 长三丈二尺. »

Lingshu, De la privation d'aliment chez l'homme normal : « Le grêle …, peut contenir environ deux boisseaux et quatre pintes de céréales (environ 21 l), et six pintes et trois demiards de liquides (environ 7 l). » 灵枢, 平人绝谷 : « 小肠 … 受谷二斗四升, 水六升三合会之大半. »

202. Suwen, Livres secrets de la bibliothèque impériale : « L'intestin grêle, c'est l'officier de la réception des richesses, il transforme les substances. » 灵兰秘典论 : « 小肠者, 受盛之官, 化物出焉 »

Suwen, Des six périodes sexagésimales circannuelles et des manifestations des systèmes internes : « La Rate, l'Estomac, le Gros intestin, le Grêle, le Triple réchauffeur, la Vessie sont le grenier à grains, la résidence de la nutrition, on les appelles organes, ils peuvent transformer les substances et produire les déchets, transporter les saveurs et assurer l'entrée et la sortie. » 六节藏象论 : « 脾胃大肠小肠三焦膀胱者, 仓廪之本, 营之居也, 名曰器, 能化糟粕, 转味而入出者也 »

Les perturbations de la fonction de réception de l'Intestin Grêle retentissent sur le transit et la transformation de l'ensemble du système digestif et provoquent l'apparition de douleurs au niveau abdominal, avec pour conséquence la désorganisation et le blocage du processus énergétique. Si la perturbation touche l'aspect transformation des matières, les troubles se manifestent au niveau de la digestion et de l'assimilation entraînant une distension abdominale, de la diarrhée, des selles pâteuses, un amaigrissement etc.

203. Les perturbations de la fonction de séparation du pur et du trouble ont une incidence non seulement sur les selles, mais également sur les urines et peuvent entraîner des troubles mictionnels tels qu'une oligurie, par exemple. C'est pourquoi dans la phase précoce des diarrhées, il est fréquent de recourir à la méthode dite « favoriser la miction pour solidifier les selles » en utilisant des

produits médicinaux favorisant la diurèse tels que Fuling Poria cocos et Cheqianzi Semen plantaginis.

204. Lingshu, Des cinq états et des cinq causes : « la bouche et les lèvres sont les organes de la Rate. » 灵枢, 五阅五使 : « 口唇者, 脾之官也 » ; Lingshu, Du yin yang et des rapports avec le monde : « la Rate est le yin dans le yin » ; 阴阳系日月 : « 脾为阴中之至阴 » ; Lingshu, Des neuf aiguilles : « la Rate régit la déglutition, …, la Rate craint l'humidité, …, la Rate régit la salive fluide, …, la Rate abrite l'idéation, …, la Rate régit les muscles… » 九针论 : « 脾主吞, …, 脾恶湿, …, 脾主涎, …, 脾藏意, … ; 脾主肌, … » ; Suwen, Des interactions entre le yin et le yang : « La Rate produit les chairs, …, la Rate régit la bouche… » 素问, 阴阳应象大论 : « 脾 生肉, …, 脾主口 » ; Lingshu, Du fondement des organes : « la Rate se reflète dans les chairs … » 灵枢, 本藏 : « 脾应肉 » ; Des cinq couleurs : « La Rate est reliée aux chairs … » 灵枢, 五色 : « 脾合肉 »

205. Acquis.

206. *Cf. infra*, note 298.

207. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « La rate pèse deux livres trois onces, elle mesure trois pouces de largeur et cinq de longueur. Elle est côtoyée d'un morceau de graisse d'une demi-livre. Elle retient le sang, réchauffe les cinq organes et abrite l'idéation. » 难经, 四十二难 : « 脾重二斤三兩, 扁廣三寸, 長五寸, 有散膏半斤, 主裹血, 溫五藏, 主藏意. »

Annexe illustrée du Classement systématique du Neijing, Notes sur l'illustration du méridien de la Rate Taiyin du pied : « la rate présente la forme d'une faucille, elle se rattache à l'estomac sur le côté gauche par une membrane, en regard et sous la onzième vertèbre … » 类经图翼 Lèi jīng tú yì 足太阴脾经图注 : « 脾者 … 形如刀镰, 于胃同膜而附其上之左, 俞当十一椎下 … ». Ouvrage de Zhang Jiebin publié en 1624. *Cf.* infra note 290.

208. Suwen, Complément sur les méridiens et les vaisseaux : « les liquides pénètrent dans l'estomac, se combinent à l'énergie quintessenciée puis sont transportés vers la Rate et acheminés vers le Poumon, … » 素问, 经脉别 : « 饮人于胃, 游溢精气, 上输于脾, 脾气散精 … » ; Suwen, De la norme des systèmes : « Le vaisseau de la Rate, c'est la Terre. Elle peut à elle seule irriguer les quatre orients. » 素问, 玉机真藏论 : « 脾脉者土也, 孤藏以灌四傍者也 » ; Suwen, Du Taiyin Yangming : « La Rate, c'est la Terre. Elle gouverne le Centre au sein des quatre saisons, elle est le chef des quatre systèmes, elle se manifeste durant les dix-huit jours [intercalaires du calendrier lunaire], mais elle ne correspond pas à une saison particulière. Le système de la Rate reçoit l'essence de l'Estomac. La Terre produit les dix mille être, à l'exemple du le Ciel et de la Terre, de haut en bas, de la tête aux pied. Elle ne peut ressortir d'un seul temps [saison]. » 素问, 太阴阳明论 : « 脾者土也, 治中央, 常以四时长四藏, 各十八日寄治, 不得独主于时也。脾藏者, 常著胃土之 精也, 土者生万物而法天地, 故上下至头足, 不得主时也. »

209. *Cf.* Physiologie du Rein et de la Vessie, Physiologie des fluides organiques.

210. *Cf.* Physiologie des fluides organiques.

211. Détermination et traitement des syndromes classés, Introduction aux syndromes du sang : « Lorsque la Rate est ainsi affaiblie, elle n'est plus en mesure de maintenir le sang et le ramener vers les vaisseaux. » 类证治裁，血证总论 : « … 若脾伤，则愈不能统摄诸血以归经矣.»

212. L'appétence, c'est-à-dire l'attrait pour certains aliments, autant que l'appétit, est déterminée par l'énergie de la Rate. Quand celle-ci est suffisante, on se dirige spontanément vers les aliments adaptés à nos besoins en fonction de l'activité, de la saison et de l'âge. Cette information est cependant délivrée sous la forme d'un signal à bas bruit qui peut être parasité, lorsque l'énergie de la Rate est insuffisante, par un signal d'appétence à fort bruit émis par la sphère émotionnelle expliquant les compulsions alimentaires pour des aliments de « réconfort ».

213. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-quatrième difficulté : « L'estomac, c'est le cardia. » 难经，四十四难 : « 胃为贲门 »

214. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « L'estomac est large d'un empan et cinq pouces (environ 30 cm), son diamètre est de cinq pouces (environ 10 cm), sa longueur de deux empans et six pouces (environ 52 cm). Il est recourbé transversalement. Il peut recevoir trois boisseaux et cinq pintes d'eau et de céréales (environ 13 l), dont deux boisseaux de céréales et un boisseau et cinq pintes d'eau. » 难经，四十二难 : « 胃大一尺五寸，徑五寸，長二尺六寸，橫屈受水穀三斗五升，其中常留穀二斗，水一斗五升. »

215. Suwen, Annexe sur les cinq organes : « L'Estomac, c'est la mer des céréales, la source majeure des six viscères. Les cinq saveurs pénètrent par la bouche et entrent dans l'estomac puis nourrissent l'énergie des cinq organes. » 素问，五藏别论 : « 胃者，水谷之海，六府之大源也。五味人口，藏于胃，以养五藏气。气口亦太阳也，是以五藏六府之气味，皆出于胃，变见于气口. »

Suwen, De la régulation du reflux : « L'Estomac, c'est la mer des six viscères. Lorsque son énergie ne descend plus, le Yangming reflue et ne suit plus sa voie, c'est pourquoi on ne doit pas s'allonger. » 素问，逆调论 : « 胃者六府之海，其气亦下行，阳明逆不得从其道，故不得卧也 . »

Lingshu, De l'origine des cinq organes : « La Rate se relie à l'Estomac, l'Estomac se reflète dans les chairs. » 灵枢，本藏 : « 脾合胃，胃者，肉其应. »

Lingshu, De l'agression des perversités : « Les cinq céréales pénètrent dans l'estomac ; déchets, fluides et énergie première sont produits à partir de là. » 灵枢，邪客 : « 五谷人于胃也，其糟粕，津液，宗气分为三隧 . »

216. Suwen, De la norme des systèmes : « L'Estomac, c'est le fondement des cinq organes. » 素问，玉机真藏论 : « 胃者五藏之本也 . »

217. C'est ce que l'on appelle fonction d'harmonisation et de descente 和降 héjiàng de l'Estomac.

218. Ceci peut-être plus encore en pharmacothérapie qu'en acuponcture, car les plantes sont réceptionnées par l'estomac et doivent être transformées par le système digestif pour que le médicament final puisse agir.

219. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quinzième difficultés : « Au printemps, lorsque le pouls est légèrement tendu, c'est normal. Lorsque le pouls est très tendu et que l'énergie de l'Estomac est peu abondante, c'est pathologique. Lorsque le pouls est tendu et qu'il n'y a plus d'énergie de l'Estomac, c'est la mort. En été, lorsque le pouls est légèrement en crochet, c'est normal. Lorsqu'il est très fortement marqué en crochet, et que l'énergie de l'Estomac est peu abondante, c'est pathologique. Lorsqu'il est en crochet, mais que l'énergie de l'Estomac est absente, c'est la mort. … L'Estomac, c'est la mer de l'eau et des céréales, le réceptacle des quatre saisons, en tout l'énergie de l'Estomac est le fondement, [tout ce qui précède] c'est ce que l'on appelle les transformations morbides des quatre saisons, les conditions de la vie et de la mort. » 难经，十五难 ：« 春脉，微弦曰平，弦多胃气少曰病，但弦无胃气曰死，春以胃气为本. 夏脉微钩曰平，钩多胃气少曰病，但钩无胃气曰死，夏以胃气为本。… 胃者水谷之海，主禀四时，皆以胃气为本，是谓四时之变病，死生之要会也.»

220. *Cf.* infra, Physiologie des fluides organiques.

221. Lingshu, Explication sur l'aiguille petite : « L'énergie turbide stagne au Centre. L'eau et les céréales entrent dans l'estomac, leur énergie quintessenciée est diffusée vers le Poumon, sa partie turbide se déverse de l'estomac vers les intestins. En cas d'inadaptation au froid ou au chaud, d'alimentation déréglée, des affections se font jour dans l'Estomac et les intestins, c'est ce que l'on appelle énergie turbide qui stagne au Centre. » 灵枢，小针解 ：« 浊气在中者，言水谷皆入于胃，言水谷皆入于胃，其精气上注于肺，浊溜于肠胃，言寒温不适，饮食不节，而病生于肠胃，故命曰浊气在中也。»

222. *Cf. infra*, Physiologie des fluides organiques.

223. Suwen, Écrits véridiques du coffret d'or : « À l'Est, la couleur blanche, en relation avec le Poumon qui s'ouvre au niveau du nez. Il stocke l'essence, ses affections siègent dans le dos, sa saveur est le piquant, son genre le Métal, son animal le cheval, sa céréale, le riz, son reflet dans le ciel Vénus, ses maladies peuvent être connues par la peau et les poils, sa note est Shang, son chiffre neuf, son odeur celle du poisson pourri. » 素问，金匮真言论 ：« 西方白色，入通于肺，开窍于鼻，藏精于肺，故病在背，其味辛，其类金，其畜马，其谷稻，其应四时，上为太白星，是以知病之在皮毛也，其音商，其数九，其臭腥 »

Suwen, Des interactions du yin et du yang : « L'Est produit la sécheresse, la sécheresse produit le Métal, le Métal produit le piquant, le piquant produit le Poumon, le Poumon génère la peau et les poils, la peau et les poils engendrent

le Rein. Le Poumon régit le nez. Dans le Ciel il est sécheresse, sur la Terre il est Métal, dans le corps il est peau et poils, parmi les cinq organes il est Poumon, parmi les couleurs il est blanc, en musique il est Shang, dans les sons, il est pleurs, dans les manifestations morbides il est toux, parmi les ouvertures il est nez, dans les saveurs il est piquant, dans les émotions il est affliction. L'affliction blesse le Poumon, la joie triomphe de l'affliction. La chaleur lèse la peau et les poils, le froid triomphe de la chaleur. Le piquant lèse la peau et les poils, l'amer triomphe du piquant. » 素问，阴阳应象大论 : « 西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，肺生皮毛，皮毛生肾，肺主鼻。其在天为燥，在地为金，在体为皮毛，在藏为肺， 在色为白， 在音为商， 在声为哭， 在变动为咳， 在窍为鼻， 在味为辛，在志为忧。忧伤肺，喜胜忧，热伤皮毛，寒胜热，辛伤皮毛，苦胜辛。»

224. Suwen, De la pathogénie : Le Poumon, c'est le dais des organes. » 素问，病能篇 : « 肺者藏之盖也 »

Lingshu, Des neuf aiguilles : « Le Poumon, c'est le dais des cinq organes et des six viscères. » 灵枢，九针论 : « 肺者五藏六府之盖也 »

225. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « Le poumon pèse trois livres et trois onces (environ 250 g) il présente six lobes et deux lobules, soit au total huit lobes, il abrite le morphotype. » 难经，四十二難 : « 肺重三斤三兩，六葉兩耳，凡八葉，主藏魄。»

226. Suwen, Des interactions du yin et du yang : « Toutes les énergies procèdent du Poumon. » 素问，阴阳应象大论 : « 诸气者皆属于肺 »

227. Suwen, Des six périodes sexagésimales circannuelles et des manifestations des systèmes internes : « Le Poumon, c'est le fondement de l'énergie, … le Taiyin dans le yang. » 素问，六节藏象论 : « 肺者，气之本 … 为阳中之太阴。»

Lingshu, Des neuf aiguilles : « Le Poumon, … c'est le yang de l'homme. » 灵枢，九针论 : « 肺者 … 人之阳也 »

228. Suwen, Livres secrets de la bibliothèque impériale : « Le Poumon, c'est l'officier assistant, il est en charge de la régulation. » 素问，灵兰秘典论 : « 肺者，相傅之官，治节出焉。»

229. 宗气 zōngqì. Le caractère 宗 désigne les ancêtres, et en particulier l'ancêtre fondateur du clan. Il renvoie donc dans un sens dérivé, au premier. Cette expression est généralement traduite par « énergie ancestrale » ce qui prête à confusion avec la notion d'ancêtre en rapport avec la reproduction et l'hérédité, que l'on retrouve dans le terme 宗筋 zōngjīn, litt. « Ligament ancestral » désignant soit le pénis lui-même, soit l'ensemble du système musculo-tendineux de ce dernier. C'est pourquoi l'expression « énergie première » restitue mieux à notre avis le sens de ce terme.

230. Point 膻中 Tánzhōng du méridien Renmai.

231. L'importance vitale du Poumon est connue de la médecine chinoise depuis le Neijing et on peut s'interroger sur la raison pour laquelle aucune école de pensée consacrée au Poumon n'a connu de notoriété comparable celle à l'école de la reconstitution de la Terre initiée par Li Gao, dans le cours du développement de la médecine en Chine. L'intérêt pour le rôle de la respiration dans la préservation de la santé et la longévité a surtout été le fait des pratiques taoïstes d'entretien de la longévité.

232. C'est la « source supérieure de l'eau ».

233. *Cf. supra*, note 192.

234. C'est la raison pour laquelle le Poumon est appelé « officier assistant », *Cf.* supra, note 228.

235. Suwen, Du dépérissement des organes : « le Poumon craint le froid … [le liquide du] Poumon est le mucus nasal … le Poumon régit la peau. » 素问, 痿论篇 : « 肺恶寒 … 肺为涕 … 肺主皮 »

Suwen, Des interdits de ponction : « le Poumon régit la peau et les poils de l'ensemble du corps. » 素问, 刺禁论篇 : « 肺主身之皮毛 »

236. Suwen, Écrits véridiques du coffret d'or : « Il stocke l'essence, ses affections siègent dans le dos, … ses maladies peuvent être connues par la peau et les poils … » 素问, 金匮真言论 : « 藏精于肺, 故病在背, 是以知病之在皮毛也 »

237. Suwen, Écrits véridiques du coffret d'or : « … le Poumon qui s'ouvre au niveau du nez … » 素问, 金匮真言论 : « … 入通于肺 , 开窍 于鼻… »

Lingshu, Des cinq états et des cinq causes : « Le nez, c'est l'organe du Poumon. » 灵枢, 五阅五使 : « 鼻者, 肺之官也 »

Lingshu, De la mesure des vaisseaux : « C'est parce que l'énergie du Poumon communique avec le nez qu'il est en mesure de distinguer la puanteur du parfum. » 灵枢, 脉度 : « 故肺气通于鼻, 肺和则易能知臭香矣 »

238. Au sens du flux sonore. L'élocution est en rapport avec la langue et donc le Cœur. *Cf. supra*, Physiologie du Cœur.

239. L'épiglotte est la porte de la voix, elle est traversée par le méridien du Poumon.

240. Les caractères 忧 yōu et 悲 bēi désignent tous deux l'émotion rattachée au Poumon, comme dans le Suwen, au chapitre Des interactions du yin et du yang : « … dans les émotions il est anxiété. L'anxiété blesse le Poumon. » 素问, 阴阳应象大论 : « … 在志为忧。忧伤肺… » ; mais au chapitre Des interactions du yin et du yang : « … et engendrent les émotions de la joie, de la colère, de la tristesse 悲, de l'anxiété 忧 et de la peur. » 阴阳应象大论 : « 以生喜怒悲忧恐 », ou dans le chapitre De la norme des systèmes : « La tristesse entrave l'énergie du Poumon. » 玉机真藏论 : « 悲则肺气乘矣 », dans le chapitre Explications de l'énergie des cinq organes : « La collection des cinq essences : l'énergie

quintessenciée, … lorsqu'elle se collecte dans le Poumon engendre la tristesse. » 宣明五气篇 : « 五精所并 … 精气 … 并于肺则悲 » ou enfin, dans le chapitre Des causes et des mécanismes de la douleur : « La tristesse réduit l'énergie … » 举痛论篇 : « 悲则气消 … », *Cf.* infra note 241. Le caractère 忧 porte les sens d'anxiété, de détresse et d'affliction. Le caractère 悲 signifie tristesse.

241. Suwen, Des causes et des mécanismes de la douleur : « La tristesse réduit l'énergie, elle provoque une tension dans le système du Cœur : les lobes pulmonaires se distribuent au-dessus [du cœur], lorsque le Foyer supérieur est entravé, la nutrition et la défense ne sont plus diffusées, la chaleur s'accumule en eux [les lobes pulmonaires], l'énergie se réduit. » 素问, 举痛论篇 : « 悲则气消, 悲则心系急, 肺布叶举, 而上焦不通, 荣卫不散, 热气在中, 故气消矣 ».

242. *Cf.* infra Physiologie de l'énergie.

243. Suwen, Annexe sur les méridiens et les vaisseaux : « [les liquides] … sont diffusés jusqu'au Poumon qui dégage et règle la voie de l'eau. » 素问, 经脉别论 : « …上归于肺, 通调水道 »

244. Dans le contexte général du questionnement épistémologique de la médecine chinoise impulsé de nos jours par le mouvement scientiste prévalant en Chine, la conception admise jusqu'ici de l'action de réception de l'énergie du Poumon durant le processus respiratoire (le terme chinois est 纳 nà) dont se fait ci-dessous l'écho Lin Peiqin (*cf.* infra, citation), est remise en cause, en particulier dans un article parut dans le 中医杂志 Journal de médecine chinoise, pp 16-18, avril 1988 sous la plume de 王锦荣 Wáng Jǐnróng et 汤于嘉 Tāng Yújiā de l'hôpital de médecine chinoise de Nantong, au Jiangsu qui, sur la base d'un argumentaire documenté et fort intéressant méritant une réflexion approfondie de la part du lecteur, concluent définitivement à l'inanité de cette notion. Pour la traduction française de cet article, *cf.* Journal de médecine traditionnelle chinoise, 2(2), Juin 2006, éditions de l'Institut Chuzhen de médecine chinoise.

Détermination et traitement des syndromes classés, La dyspnée : « Le Poumon est en charge de l'énergie, le Rein est la racine de l'énergie. Le Poumon régit la sortie de l'énergie, le Rein régit la réception. Lorsque le yin et le yang communiquent ainsi, la respiration est équilibrée. » 类证治裁, 喘证 : « 肺为气之主, 肾为气之根, 肺主出气, 肾主纳气, 阴阳相交呼吸乃和. »

245. Suwen, Des points de l'eau et de la chaleur : « Huangdi demande : Pourquoi le Shaoyin régit-il le Rein ? Pourquoi le Rein régit-il l'eau ? Qibo répond : le Rein, c'est le nadir du yin. Le nadir du yin, c'est le lieu où l'eau prospère. Le Poumon, c'est le Taiyin, le Shaoyin, c'est le vaisseau de l'hiver [du Rein]. C'est pourquoi la racine de l'eau est dans le Rein, sa cime est dans le Poumon. » 素问, 水热穴论篇 : « 黄帝问曰 : 少阴何以主肾 ? 肾何以主水 ? 岐伯对曰 : 肾者, 至阴也 ; 至阴者, 盛水也。肺者 , 太阳也, 少明者 ; 冬脉也。故其 本在肾, 其末在肺 , 皆积水也 »

246. Lingshu, Des intestins et de l'estomac : « Le gros intestin se rattache au rachis, il s'abouche à l'iléon. À gauche il s'enroule autour du rachis, vers le haut puis

se replie vers le bas. Il est large de huit pouces (environ 17 cm), son diamètre est de deux pouces et plus qu'un demi (environ 6 cm), sa longueur de deux brasses et un empan (environ 4,2 m). » 灵枢, 肠胃 : « 广肠传脊, 以受回肠, 左环叶脊上下辟, 大八寸, 径二寸寸之大半, 长二丈一尺。»

Lingshu, De l'homme normal et des conséquences de la privation d'aliments : « le gros intestin est large de huit pouces, son diamètre est de deux pouce et plus d'un demi, sa longueur de deux brasses et d'un empan, il peut recevoir neuf pintes, trois demiards et un huitième de céréales. » 灵枢, 平人绝谷 : « 广肠大八寸, 径二寸寸之大半, 长二丈一尺, 受谷九升三合八分合之一 »

Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « Le côlon pèse deux livres et douze onces, il est long de deux brasses et un empan, large de quatre pouces, son diamètre est d'un pouce (environ 2 cm), il fait seize contours vers la gauche, il peut recevoir un boisseau de céréales et huit pintes d'eau. » 难经, 四十二難 : « 大腸重二斤十二兩, 二丈一尺, 廣四寸, 徑一寸, 當齊右迴十六曲, 盛穀一斗, 水七升。»

247. Plus trivialement, cette relation prend tout son sens chez le fumeur qui, assez fréquemment, dépend de la première cigarette matinale pour aller à la selle. Le tabac est une substance piquante et tiède qui, activant la circulation de l'énergie au niveau du Poumon, favorise la fonction de descente dans le Gros intestin.

248. Suwen, Écrits véridiques du coffret d'or : « L'abdomen est yin, le Rein, c'est le yin dans le yin … Au Nord la couleur noire, il communique avec le Rein, dont l'ouverture est constituée par les deux yin. Le Rein conserve l'essence ses maladies touchent les zones où les chairs s'amenuisent [articulations découvertes : coude, genou, poignet, chevilles], sa saveur est salé, son genre est l'eau, son animal est le verrat, sa céréale est le haricot, son reflet dans le Ciel est Mercure, ses affections peuvent se voir dans les os, en musique il est la note Yu, son chiffre est le six, son odeur, le pourri. » 素问, 金匮真言论篇 : « 腹为阴, 阴中之阴, 肾也 … 北方黑色, 入通于肾, 开窍于二阴, 藏精于肾, 故病在溪, 其味咸, 其类水, 其畜彘, 其谷豆, 其应四时, 上为辰星, 是以知病之在骨也, 其音羽, 其数六, 其臭腐。»

Suwen, Des cinq mouvements : « Le Nord donne naissance au froid, le froid engendre l'eau, l'eau produit le salé, le salé engendre le Rein, le Rein produit les mœlles et les os, les mœlles engendrent le Foie. Dans le Ciel il est froid, sur Terre il est eau, dans les tissus il est os, dans l'énergie il est condensation, dans les organes il est Rein. Sa nature est le mordant [du froid], son influence est le froid, sa fonction est de conserver, sa couleur est le noir, ses transformations la quiétude et l'élimination, son insecte, sa stratégie la quiétude, son mandat la sévérité, ses manifestations la dureté et la pureté, sa calamité la grêle, sa saveur le salé, son émotion, la peur. La peur blesse le Rein, la pensée triomphe de la peur. Le froid lèse le sang, la sécheresse triomphe du froid, le salé lèse le sang, le doux triomphe du salé. » 素问, 五运行大论 : « 北方生寒, 寒生水, 水生咸, 咸生肾 肾生骨髓, 髓生肝, 其在天为寒, 在地为水, 在体为骨, 在气为坚, 在藏为肾。其性为凛,

其德为寒，其用为藏，其色为黑，其化为肃，其虫鳞，其政为静，其令严贞，其变凝冽，其眚冰雹，其味为咸，其志为恐。恐伤肾，思胜恐；寒伤血，燥胜寒，咸伤血，甘胜咸。»

Livre des difficultés du Classique de l'interne, Trente-quatrième difficulté : « La couleur du Rein est le noir, son odeur est le pourri, sa saveur est le salé, sa manifestation sonore est le gémissement, son fluide est la salive épaisse. 难经，三十四難：« 腎色黑，其臭腐，其味鹹，其聲呻，其液唾。»

249. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Quarante-deuxième difficulté : « les reins sont deux, ils pèsent une livre et une once, le Rein abrite le principe mnésique. » 难经，四十二難：« 腎有兩枚，重一斤一兩，主藏志。»

250. *Cf.* supra La théorie de l'énergie quintessenciée.

251. *Cf.* supra, Éléments de l'embryogenèse dans la théorie médicale chinoise.

252. 天癸 tiānguǐ. Cette expression désigne les liquides génitaux associés à la fonction de reproduction et à la maturité sexuelle. Elle renvoie au dixième tronc céleste. *Cf.* supra note 127.

253. « L'épuisement du yin atteint le yang »

254. « L'épuisement du yang atteint le yin »

255. Les dents sont le surplus des os.

256. Les cheveux sont le surplus du sang.

257. *Cf.* infra, Physiologie du sang.

258. Le cerveau.

259. Traduit le caractère 唾 tuò.

260. Cette salive produite à partir de l'essence rénale est riche en éléments divers (enzymes, acides aminés, cellules B de la ligne immunitaire sous certaines conditions, etc.), c'est pourquoi elle est déglutie de manière particulière dans la pratique des exercices taoïstes de longévité et d'entretien de la vitalité durant lesquels elle se produit en abondance, afin d'enrichir l'énergie quintessenciée du Rein. Pour ces mêmes raisons, le fait de cracher trop fréquemment peut aboutir à un épuisement de l'essence du Rein.

261. Cette expression traduit littéralement 前阴 qiányīn.

262. *Cf.* infra, Physiologie de l'utérus.

263. Traduit littéralement 后阴 hòuyīn.

264. Au sens fonctionnel bien évidemment, dans un premier temps, mais dans le cas d'une insuffisance grave du yang du Rein, la régulation thermique peut être remise en cause. La température centrale diminuant, la température des tissus du gros intestin peut également manifester une baisse objectivée par une prise de température rectale.

265. La déficience de l'énergie yang du Rein peut déboucher sur un autre scénario dans lequel la Rate n'est pas assez réchauffée, le transport et la transformation sont perturbés, ce qui se traduit par de la diarrhée, voire, dans les cas graves, une diarrhée chronique ou en débâcle. C'est ainsi qu'une même cause peut produire des effets opposés.

266. *Cf.* supra Fonctionnement de l'esprit. C'est l'un des types tempéramentaux, caractérisé par ce que l'on appelle familièrement la couardise.

267. Bien que chacun des cinq systèmes fonctionnels organiques soit associé par la médecine chinoise à une émotion spécifique, il convient toutefois de souligner que l'éventail des réactions émotionnelles ne se limite pas à ces cinq-là, car au-delà de la correspondance spécifique avec un système particulier, les émotions sont toutes également en rapport avec le Cœur, responsable à la fois du psychotype et du morphotype, mais également de la volition et de l'idéation. C'est pourquoi, les manifestations morbides d'un excès émotionnel peuvent toujours avoir un retentissement sur l'activité physiologique de ce système. « Les cinq émotions sont les messagers du seul Cœur ».

268. « la peur provoque la descente de l'énergie »

269. 真阴 zhēnyīn.

270. 元阳 yuányáng.

271. *Cf.* supra, Éléments de l'embryogenèse dans la théorie médicale chinoise.

272. De même que les racines d'un arbre ne doivent pas être coupées et que la source de l'eau qui l'irrigue ne doit pas se tarir sous peine de le voir mourir. Les racines doivent être irriguées afin que la ramure et le feuillage de l'arbre prospèrent, la source doit être nettoyée afin que l'eau puisse s'écouler, limpide.

273. Syndrome de débordement de l'eau due à la déficience du Rein, s'accompagnant d'un œdème de type eau.

274. 灵枢，根结：« 太阳根于至阴，结于命门. 命门者，目也. »

275. Sens premier du Livre des difficultés, Trente-sixième difficulté, Du Rein et de la porte de vie : « La trente-sixième difficulté indique : De tous les organes qui sont uniques, le rein est le seul qui soit double, qu'en est-il ? Le rein est double, mais les deux ne sont pas le rein. À gauche est le rein et à droite, la Porte de vie. La Porte de vie, c'est la confluence de l'esprit vital, le rassemblement de l'énergie originelle. Chez l'homme elle stocke l'essence, chez la femme elle se lie à l'utérus. C'est pourquoi, en réalité, il n'y a qu'un seul rein. » 难经本义，三十六难论肾与命门：« 三十六难曰：藏各有一耳，肾独有两者，何也？然：肾两者，非皆肾也，其左者为肾，右者为命门。命门者，诸神精之所舍，原气之所系也，男子以藏精，故知肾有一也. »

276. Complément au Classement systématique du Neijing, Questions sur le correct, Du Triple réchauffeur, du Péricarde et de la Porte de vie : « Chez la femme, sous

l'utérus se trouve une ouverture qu'il est possible de sentir à la palpation profonde, que le vulgum pecus appelle porte de l'enfantement. L'homme, lors de l'éjaculation ressent comme la sensation d'un passage. Dites-moi, que sont ces choses en vérité ? L'hôte ajoute : est-ce possible que ceci soit la Porte de vie ? Oui, en vérité. » 类经附翼, 求正录, 三焦包络命门辨 : « 子宫之下有一门, 其在女者, 可以手深而得, 俗人名为产门。其在男者, 于精泻之时, 自有关阑知觉。请问此为何物 ? 客曰 : 得非此即命门耶 ? 曰 : 然也. »

Introduction à l'art médical, De la porte de vie : « Le Porte de vie est sous le rein droit et rattachée à lui, elle traverse la vessie et monte jusqu'au péricarde, se rattache horizontalement au diaphragme, à l'extérieur de la couche graisseuse. Elle est associée au rein gauche qui stocke l'essence. L'homme, la femme le yin, le yang se distinguent ainsi, le feu ministre et le feu empereur sont liés à l'énergie originelle, le pronostic vital en dépend également. » 医学入门, 命门赋 : « 命门下寄肾右, 而丝系曲透膀胱之间, 上为心包, 隔膜横连脂漫之外, 配左肾以藏真精, 男女阴阳攸分, 相君火以系元气, 疾病生死是赖.»

277. Sous les Yuan, Hua Boren considère que « L'énergie de la Porte de vie communique avec le Rein, elle correspond aux deux reins, concrètement elle est unique ». 滑伯仁 « 命门, 其气与肾通, 是肾之两者, 其实一耳. »

Pour Yu Chi, sous les Ming : « Les deux reins sont la racine de l'origine véritable, ils sont liés à la vie même. Bien qu'ils constituent l'organe de l'Eau, en vérité en eux réside le Feu ministre, le Feu du dragon qui surgit de l'eau et se diffuse [dans tout l'organisme]. Cela implique que Mingmen est stocké dans les deux reins et que le point Mingmen est comme le gond d'une porte, il commande l'ouverture et la fermeture. » (Transmission orthodoxe de l'art médical, Questions sur l'art médical). 医学正传, 医学或问 : « 夫两肾固为真原之根本, 性命之所关, 虽有水脏, 而实有相火寓乎其中, 象水中之龙火, 因其动而发也。寓意当以两肾总号为命门, 其命门穴正象门中之杖闑, Δ司开合之象也. » Il ne pense pas que l'on puisse identifier le rein droit à Mingmen : « Que le Feu ministre soit dans le rein droit et qu'il se diffuse de là dans le Triple réchauffeur, j'ai peur de dire que [cette conception] est dénuée de fondement. » *Ibid.* : « 若独指乎右肾为相火, 以三焦之配, 尚恐立言之未精也. »

Zhang Jiebin partage cette vision de Mingmen. Ainsi précise t'il dans le Supplément au Classement du Classique de l'interne, chapitre Questions sur le Correct, Du Triple réchauffeur, du Péricarde et de la Porte de vie : « Mingmen se résume aux deux reins et ceux-ci procèdent tous deux de Mingmen. » 类经附翼, « 求正录, 三焦包 络命门辨 » : « 是命门总乎两肾, 而两肾皆属命门. »

278. La localisation des pouls radiaux est l'un des domaines de la théorie médicale où la discussion reste ouverte. Selon les écoles, les informations fournies par les différentes positions de la zone du pouls radial comprise entre le tubercule du trapèze et l'arrière du processus styloïde radial, varient sensiblement. Toutes s'accordent sur la correspondance entre la position distale, située en arrière du

tubercule du trapèze et le Cœur, à gauche ou le Poumon, à droite. De même, le consensus s'établit pour la position médiane, située au niveau du processus styloïde, qui correspond au Foie, à gauche et à la Rate, à droite. Les opinions diffèrent cependant sur la signification du pouls de la zone proximale, située en arrière du processus styloïde. Pour le Nanjing, ainsi que pour Zhang Jingyue, la position gauche restitue une information sur l'état du Rein et la position droite, sur l'état de Mingmen. Pour Wang Shuhe, dans le Mai Jing 脉经 « Classique de sphygmologie », et Wu Qian, dans le Yi zong jinjian 医宗金鉴 « Miroir d'or de la médecine », cette position restitue une information sur le Rein, sans distinction avec Mingmen.

279. Zhao Xianke, sous les Ming, se fondant sur un passage du Suwen, au chapitre Livres secrets de la bibliothèque impériale, indique : « Ming est situé entre les reins, à un pouce et cinq parties de chacun, c'est le centre du corps. Le Neijing indique : « à côté de la septième vertèbre, au centre, il y a un petit cœur », c'est cela que l'on appelle Mingmen, c'est le prince, le maître véritable, le Faîte suprême du corps, intangible entre les deux reins où il repose en paix.» (Clés de la Médecine, Des douze officiers du Neijing) « 命门即在两肾各一寸五分之间, 当一身之中, « 内经 » 曰 : « 七节之旁, 中有小心 » 是也, 名曰命门, 是真君真主, 乃一身之太极, 无形可见, 而两肾之中, 是其安宅也. » (医贯,内经十二官论)

280. 胞宫 bāogōng « palais de la matrice », 胞脏 bāozàng « organe de la matrice », 子宫 zǐgōng « palais de l'enfant », 子脏 zǐzàng « organe de l'enfant ».

281. Porte de la matrice ou Porte de l'enfant.

282. Classement systématique du Neijing, Des manifestations visibles des organes : « La matrice féminine est le palais de l'enfant, sa particularité est qu'il reçoit l'énergie quintessenciée et assure le développement du fœtus.» 类经, 藏象类 : « 女子之胞, 子宫是也, 亦以出纳精气而成胎孕者为奇.. »

Œuvre complète de Zhang Jingyue, Normes pour les femmes, citant Zhu Danxi : « L'endroit où le fœtus croît, après un rapport fécondant est appelé matrice. Il communique avec le bas, le haut comporte deux branches, la partie médiane est double et présente la forme d'un bol fermé. L'une [branche] s'étend vers la gauche et l'autre, vers la droite. » 景岳全书, 妇人规 : « 引朱丹溪语曰 : 阴阳交媾, 胎孕乃凝, 所藏之处, 名曰子宫, 一系在下, 上有两歧, 中分为二, 形如合钵, 一达于左, 一达于右. »

283. « À l'utérus chez la femme correspond la chambre du sperme chez l'homme. C'est là que se réunissent l'énergie et le sang qui se transforment en essence et forment l'embryon. Ce sont des lieux d'une importance extrême. » (Yi jing jingyi). 任脉 rènmài habituellement rendu par « vaisseau Conception » et 冲脉 chōngmài, habituellement rendu par « vaisseau d'attaque » mais dont une traduction plus appropriée serait « vaisseau du flux ». Dans le présent ouvrage, les termes 任 et 冲 sont conservés en translittération romanisée : « méridien Ren » et « méridien Chong ».

284. *Cf. supra*, les paragraphes consacrés à l'énergie quintessenciée.

285. *Ibid.*

286. *Cf. supra* Le corpus théorique, Introduction.

287. *Cf. supra* Physiologie des systèmes fonctionnels.

288. *Cf.* Avant-propos.

289. C'est-à-dire durant la phase dite Taisu de la cosmogonie taoïste.

290. Ce que Zhang Jingyue précise dans ses Œuvres Complètes : « L'énergie est l'origine de la voie de la vie. Les dix mille choses de l'univers en procèdent ... que la vie vienne à l'homme, cela dépend entièrement de l'énergie. » 景岳全書. Ouvrage publié vers 1624 reprenant la collection complète des écrits de 张介宾 Zhāng Jièbīn (张景岳 Zhāng Jǐngyuè), c.1563 – 1640, médecin célèbre auteur de nombreux ouvrages dans différents domaines cliniques. Exégète reconnu du Neijing, il est l'auteur du Classement systématique du Neijing (*Cf.* bibliographie classique).

    喻昌 Yù Chāng indique dans le Des règles de la profession médicale : « Dès lors que l'énergie se concentre, apparaît la forme. Dès lors que l'énergie se disperse, la forme dépérit. » 医门法律 yīmén fǎlü, 1658. Expose les principes du diagnostic différentiel des tableaux cliniques, recense les erreurs fréquemment commises par les praticiens et suggère les règles et les interdits susceptibles de les éviter.

291. Énergie de l'eau et des céréales.

292 Énergie respiratoire.

293. Sur la localisation de Mingmen et les débats que cette question a suscité dans la communauté médicale au cours du temps, *Cf. supra* Physiologie du Rein.

294. Cette primauté de l'activité de la Rate et de l'Estomac dans la production de l'énergie, dans l'entretien du processus vital dans la pathologie et la thérapeutique a été formalisée par Li Dongyuan dans le Traité de la Rate et de l'Estomac. Il est à noter que l'aspect tout aussi essentiel et fondamental de la production d'énergie par le Poumon à partir de l'air inspiré n'a jamais fait l'objet d'une école de pensée spécifique au même titre que celle de Li Dongyuan. L'aspect essentiel de la respiration est complètement exploré dans les techniques taoïstes de préservation de la vitalité (养生法 yǎngshēng fǎ). Peut-être faut il en chercher la raison dans un contexte historique où la sous-nutrition et la famine étaient plus fréquentes que la pollution atmosphérique.

295. Lingshu, Production et distribution de la Nutrition et de la Défense. 灵枢, 营卫生会 : « 人受气于谷 ».

296. En tant que facteur étiopathogénique.

297. Suwen, Livres secrets de la bibliothèque impériale. 素问,灵兰秘典论 : « 膀胱者州部之官, 津液藏焉, 气化则能出矣 ».

298. C'est en particulier la théorie de Li Dongyuan, considéré comme l'initiateur du courant de pensée dit « école de la reconstitution de la Terre » dans son Traité de la Rate et de l'Estomac : « L'énergie originelle est abondante lorsque l'énergie de la Rate et l'Estomac n'a pas été lésée et peut l'entretenir. Lorsque l'énergie de l'Estomac est affaiblie et l'alimentation excessive, l'énergie de la Rate et de l'Estomac est blessée et l'énergie originelle voit son abondance diminuer. » 李东垣, 脾胃论 : « 历观诸篇而参考之, 则元气之充足, 皆由脾胃之气无所伤, 而后能滋养元气 ; 若胃气之本弱, 饮食自倍, 则脾胃之气既伤, 而元气亦不能充, 而诸病之所由生也.» Ouvrage de 李杲 Lǐ Gǎo (李东垣 Lǐ Dōngyuán), 1180 – 1251, médecin célèbre de la dynastie Jin et considéré comme l'initiateur du courant de pensée considérant que l'état de la Rate et de l'Estomac est essentiel dans la prévention et le traitement des affections.

Mais c'est également une opinion partagée par Zhang Jingyue, qui précise : « De sa naissance à son vieil âge, l'homme peut compenser l'insuffisance innée par l'alimentation postnatale qui peut reconstituer son Ciel et lui permettre d'approcher la bonne santé. C'est pourquoi l'influence de l'énergie de la Rate et de l'Estomac sur la vie de l'Homme est extrême.» (Œuvres complètes de Zhang Jingyue). 景岳全书. *Cf.* supra note 290.

299. *Cf.* Physiologie du Rein.

300. Lingshu, De la longévité naturelle : « À quarante ans, les cinq organes, les six viscères et les douze méridiens sont florissants et calmes … » 灵枢, 天年 : « 四十岁, 五脏六腑十二经脉皆大盛以平定 »

301. De l'origine et du développement de la médecine, au chapitre Notes secrètes de la maison de pierre : «Grâce à [l'action de] la Porte de vie le Cœur régit l'esprit, il peut alors refléter les choses. Grâce à la Porte de vie, le Foie peut assurer la détermination. Grâce à la Porte de vie, l'Estomac peut recevoir. Grâce à la Porte de vie, la Rate peut assurer le transport. Grâce à la Porte de vie, le Poumon peut exercer son action régulatrice. Grâce à la Porte de vie, le Gros Intestin peut assurer le transit, l'Intestin Grêle procéder à la diffusion et à la transformation, le Rein procurer la vigueur, le Triple Réchauffeur régir la voie de l'eau et la Vessie recueillir et stocker. » 医学源流论, 石室秘录. Ouvrage de 徐大椿 Xú Dàchūn publié en 1764.

302. Cette notion est héritée des pratiques de longévité de l'alchimie taoïste. Elle désigne la zone située trois pouces sous le nombril et englobe les points 关元 Guānyuán, 石门 Shímén, 气海 Qìhǎi et 阴交 Yīnjiāo.

303. Litt. le chemin de l'énergie. Autre nom du point 气冲 Qìchòng. Désigne également la zone de l'artère fémorale dans la région inguinale, où se situe ce point.

304. 虚里 xūlǐ. Dans le Suwen, au chapitre Des formes du pouls normal de l'homme, ce terme désigne le grand collatéral de l'Estomac qui se lie au Poumon et émerge de sous le sein gauche au niveau de la pointe du cœur où est perceptible la pulsation cardiaque. 素问„ 平人气象论 : « 胃之大络名曰虚里„ 贯鬲络肺, 出于左乳下气动应衣脉宗气也 ».

305. Essai sur les lectures médicales : « Dans l'énergie première sont réunies la nutrition et la défense. » 读医随笔

306. 营血 yíngxuè.

307. *Cf.* infra, Physiologie des méridiens.

308. Lingshu, Production et distribution de la Nutrition et de la Défense : « l'énergie nourricière est dans les vaisseaux, l'énergie défensive est hors des vaisseaux. Le nourricier circule sans arrêt, parcourant cinquante fois le yin et le yang dans une révolution incessante. » 灵枢„ 营卫生会 : « 营在脉中, 卫在脉外, 营周不休, 五十而复大会阴阳相贯如环无端. »

309. Lingshu, De la rétention des perversités. 灵枢, 邪客 : « 营气者泌其津液注之于脉化以为血以荣四末内注五脏六腑以应刻数焉 ».

310. Lingshu, Production et distribution de la Nutrition et de la Défense. 灵枢, 营卫生会 : « … 上注于肺脉乃化 而为血 ».

311. Suwen, De l'obstruction rhumatismale : « [L'énergie] nourricière, c'est l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales. Elle est régulée par les cinq organes, diffusée par les six viscères et peut ainsi pénétrer dans les vaisseaux où elle circule vers le haut et vers le bas, puis rejoint les cinq organes et les six viscères. » 素问„ 痹 论 : « 岐伯曰 : 荣者 , 水谷之精气也 , 和调于五脏酒陈于六腑 , 乃能入于脉也故乃能入于脉也故循脉上下 , 贯五脏络六 腑也。»

312. Causerie sur la sagesse médicale : «L'énergie défensive est appelée ainsi car c'est elle qui assure la protection de l'ensemble de l'organisme, réchauffe les chairs, engraisse les espaces entre peau et muscles et empêche les perversités externes d'envahir le corps». 医智絮语.

313. 脉 ou 血脉. Ce terme apparaît pour la première fois dans le Suwen, Données essentielles et profondes sur le pouls : « les vaisseaux sont la demeure du sang. » 素问, 脉要精微论 : « 夫脉者血之府也. »

314. Lingshu, Des six énergies : «Le Foyer moyen reçoit l'énergie, en tire la quintessence, la transforme et lui donne une couleur rouge. C'est ce que l'on appelle le sang». 灵枢, 决气 : « 中焦受气取汁变化而赤是谓血 ». Le chapitre Production et distribution de la Nutrition et de la Défense précise : « Le Foyer moyen ... de cette énergie qu'il reçoit, il en élimine les déchets, en extrait les fluides et les transforme en essences subtiles [sous la forme de l'énergie première puis nourricière] puis les fait monter vers le

Poumon et les vaisseaux où elles sont transformées en sang». « … 此所受气者泌糟粕蒸津液化其精微上注于肺脉乃化而为血 ».

L'Essai sur les lectures médicales conclut : « le sang est produit à partir de l'énergie nourricière. Lorsque celle-ci est abondante, le sang est abondant. Lorsque celle-ci devient insuffisante, le sang le devient également. Ils dépendent l'un de l'autre pour leur survie et ne peuvent être dissociés.» 读医随笔

315. Traité général des causes et des manifestations des affections : « Le Rein stocke l'essence. À partir de l'essence est produit le sang. » 诸病源候论 : « 肾藏精, 精者 血之所成也. » Seconde grande compilation médicale (ou première si l'on exclut le Huangdi Neijing) achevée vers 610 sous la direction de 巢 元方 Cháo Yuánfāng (550-630) médecin de l'empereur 杨帝 Yangdi des Sui.

Discussion systématique sur la médecine composée dans les Salles de Lushan : « Le Rein est le système de l'Eau. Il stocke l'essence et la transforme en sang. » 侣山堂类辨, Ouvrage de 张志聪 Zhāng Zhìcōng (1610 – c. 1674) écrit vers 1663.

316. « L'essence du Rein se déverse dans les os où elle se transforme en mœlle.» Le Suwen, précise au chapitre De l'énergie vitale et son rapport avec le Ciel : « Ainsi, chez l'homme noble qui suit la voie du yin et du yang les tendons et les vaisseaux sont souples et déliés, les os et les mœlles sont fermes, l'énergie et le sang le sont également. » 素问, 生气通天论 : « 是以圣人陈阴阳, 筋脉和同, 骨髓坚固,, 气血皆从 ».

317. Notes de maître Zhang sur la médecine : « L'essence qui n'est pas utilisée se dirige vers le Foie où elle est transformée en sang pur. » 张氏医通 : « 精不泄, 归精于肝而化清血. » Recueil compilé par 张璐 Zhāng Lù et publié en 1699 et intégrant sept textes dont l'ouvrage éponyme écrit vers 1695.

318. Aliments liquides et solides. « Sang et énergie ont des noms différents mais appartiennent à la même catégorie. »

319. Livre des difficultés du Classique de l'interne, Vingt-deuxième difficulté : « Le sang a pour charge d'humecter. » 难经, 二十二难 : « 血主濡之 ».

Suwen, De la nature de la nature et du développement des cinq systèmes organiques : « … le Foie reçoit le sang et [l'on] peut voir, le sang va jusqu'aux pieds et l'on peut marcher, le sang va jusqu'aux paumes et l'on peut agripper, le sang va jusqu'aux doigts et l'on peut saisir. » 素问, 五脏生成论 : « 血归于肝肝受血而能视, 足受血而能步, 掌受血而能握, 指受血而能摄 ».

Lingshu, Des systèmes organiques internes : « C'est parce que le sang est en harmonie ... que les tendons et les os sont forts et résistants, les articulations sont souples et déliées. » 灵枢, 本脏 : « 是故血和 … 筋骨劲强, 关节清利矣 ».

320. Lingshu, Production et distribution de la Nutrition et de la Défense : « Le sang, c'est l'esprit vital ». 灵枢, 营卫生会 : « 血者神气也 ».

321. Prescriptions bénéfiques pour les femmes : « Le sang, c'est l'énergie quintessenciée de l'eau et des céréales ... Bien que le sang soit régit par le Cœur et stocké par le Foie, il est également conduit et retenu par la Rate. Lorsque l'on tonifie la Rate et l'Estomac, le sang est produit spontanément. » 妇人良方 : « … 血者水谷之精气也, … 故虽心主血, 肝藏血, 亦皆统摄于脾, 补脾和胃血自生矣. » Compilation systématique des textes de gynécologie d'avant les Song réalisée par 陈自明 Chén Zìmíng vers 1237, sous les Song.

322. Lectures essentielles de la littérature médicale : « Les vaisseaux, ce sont les vaisseaux sanguin qui sont également le lieu de la circulation de l'énergie. Des systèmes organiques et viscéraux jusqu'aux méridiens particuliers, tous possèdent des vaisseaux et des collatéraux dans lesquels circulent l'énergie et le sang dans une révolution incessante entre les cent os car il n'en est aucun qui n'y soit relié. » 医宗必读. Ouvrage de 李中梓 Lǐ Zhōngzǐ daté de 1637, sous les Ming.

323. Lingshu, De l'engorgement des cinq fluides : « … les fluides physiologiques empruntent chacun leur voie. Les fluides affluents circulent par le Triple réchauffeur et réchauffent les muscles et les chairs. Les fluides denses s'accumulent et ne circulent pas. » 灵枢, 五癃津液别 : « … 津液各走其道. 故三焦出气, 以温肌肉，充皮肤，为其津。其流而不行者为液. »

324. Suwen, Explications sur l'énergie des cinq systèmes : « Des fluides affluents produits par les cinq systèmes, le Cœur produit la sueur, le Poumon produit le mucus nasal, le Foie produit les larmes, la Rate produit la salive 涎, le Rein produit la salive 唾. C'est ce que l'on appelle les cinq fluides affluents. » 素问, 宣明五气论 : « 五脏化液, 心为汗, 肺为涕, 肝为泪, 脾为涎, 肾为唾, 是谓五液. »

325. Les fluides issus des essences subtiles des aliments et transformés en sang.

326. Lingshu, *ibid.* : « les fluides des cinq céréales se mélangent et s'épaississent puis s'exsudent à l'intérieur dans les cavités osseuses, nourrissent le cerveau et les mœlles, se déversent par l'organe génital externe et dans le membre inférieur. » 灵枢, 五癃津液别 : « 五谷之津液和合而为膏者, 内渗于骨空, 补益脑髓, 而下流于阴股. »

327. Lingshu, De l'agression des perversités : « L'énergie nourricière secrète les fluides physiologiques qui se déversent dans les vaisseaux et s'y transforment en sang et nourrissent les quatre extrémités, et se déversent à l'intérieur dans les organes et les viscères pour les entretenir. » 灵枢, 邪客 : « 营气者泌其津液, 注之于脉, 化 以为血以荣四末, 内注脏腑, 以应刻数焉. »

328. 津液 jīnyè.

329. Suwen, Des modifications pathologiques des méridiens : « Lorsque les liquides ont pénétré dans l'estomac, leur énergie quintessenciée est transportée par l'activité de l'énergie de la Rate vers le Poumon qui règle la voie de l'eau et leur permet de redescendre vers la Vessie de façon que l'essence des fluides soit diffusée dans tout l'organisme et qu'elle puisse circuler

harmonieusement dans les méridiens des cinq systèmes … », 上输于脾. 脾气散精, 上归于肺, 通调水道. 下输膀胱, 水精四布, 五经并行… »

330. Notes sur les lectures médicales, Des similarités d'aspect et de pathologie de la sécheresse et de l'humidité : « Les liquides pénètrent de l'estomac, leur quintessence est distribuée dans les systèmes organiques et viscéraux, sous la forme de fluides physiologiques. » 读医随笔, 燥湿同形同病 : « 水之入胃, 其精微酒陈于脏腑经脉, 而为津液. »

Traité de la Rate et de l'Estomac : « … lorsque les aliments liquides et solides ont pénétré dans l'estomac, l'énergie yang monte, les fluides physiologiques et l'énergie pénètrent dans le Cœur, et traversent le Poumon pour saturer la peau et les poils et se disperser dans les cent vaisseaux. » 脾胃论 : « … 夫饮食入胃, 阳气上行, 津液与气入于心, 贯于肺, 充实皮毛散于百脉. »

331. Suwen, De la norme des systèmes : « Le pouls de la Rate procède de la Terre. Seule elle peut humecter les quatre orients. » Commentaire de Wang Bing : « humecter les quatre orients : cela signifie que la Rate reçoit les aliments et les transforme en fluides physiologiques qui vont irriguer les quatre autres systèmes. » 素问, 玉机真藏论 : « 脾脉者土地, 孤藏以灌四傍者也 » 王冰 : « 灌四旁, 谓脾纳水谷, 化津液, 溉灌肝心肺肾. »

332. *Cf.* supra Physiologie des systèmes fonctionnels.

333. Assurant ainsi également le contrôle de l'excrétion par la peau sous forme de sueur.

334. Suwen, De l'harmonisation des reflux : « Le Rein est l'organe de l'eau, il régit les fluides physiologiques. » 素问, 逆调论 : « 肾者水脏, 主津液. »

335. Pour qu'ils puissent être diffusés dans l'ensemble de l'organisme après transformation par l'énergie du Rein.

336. Suwen, Livres secrets de la bibliothèque impériale : « Le Triple réchauffeur est l'officier chargé des voies de l'eau. » 素问, 灵兰秘典论 : « 三焦者, 决渎之官水道出焉. »

337. Diarrhée, transpiration ou vomissements profus.

338. 湿 shī, 饮 yǐn, 水 shuǐ, 痰 tán, dans cet ordre. Ces notions sont approfondies dans la partie consacrée à l'étiopathogénie des affections.

339. Lingshu, Des abcès et tumeurs : « Le surplus (la quintessence) des aliments qui ont pénétré dans l'estomac et les intestins sort sous la forme de l'énergie au Foyer supérieur pour réchauffer les couches musculaires, entretenir les articulations et régler les espaces interstitiels. L'énergie qui sort du Foyer moyen, semblable à la rosée, s'écoule dans les linéaments et les vallées musculaires, s'infiltre dans les capillaires, se mêle intimement aux fluides physiologiques et prend une couleur rouge. C'est ce que l'on appelle le sang. » 灵枢, 痈疽 : « 余闻肠胃受谷上焦出气以温分肉而养骨节通腠理. 中焦出气如露, 上注溪谷而渗孙脉, 津液和调变化而赤为血. »

Discussion systématique composée dans les salles de Lushan, Discussion sur le sang : « Le Foyer moyen vaporise les liquides de l'eau et des céréales, les transforme en sang qui circule uniquement dans les canaux et les méridiens. » 侣山堂类辨, 辨血 : « 中焦蒸水谷之津液, 化而为血, 独行于经隧. »

340. Lingshu, De l'engorgement des cinq fluides : « L'eau et les céréales pénètrent par la bouche et descendent dans l'estomac et les intestins. Les liquides qui en sont extraits sont de cinq sortes. Par temps froid, lorsqu'on est peu couvert, ils forment l'urine et la vapeur [qui sort par la voie aérienne]. Par temps chaud, lorsque l'on est trop couvert, ils forment la sueur. » 灵枢, 五癃津液别 : « 水谷入于口输于肠胃其液别为五. 天寒衣薄则为 溺与气, 天热衣厚则为汗. »

341. De la signification originelle du Livre des difficultés : « Dans l'énergie, il y a le sang. Dans le sang, il y a l'énergie. L'énergie et le sang ne sauraient être dissociés, ne fusse qu'un instant. Ainsi seulement yin et yang peuvent s'engendrer mutuellement, c'est une loi naturelle. » 难经本义 : « 气中有血, 血中有气, 气与血不可须臾相离, 乃阴阳互根, 自然之理也. » Ouvrage écrit en 1366 par 滑寿 (滑伯仁) Huá Shòu (Huá Bórén), médecin célèbre de la dynastie Yuan sur la compréhension du Livre des difficultés du Classique de l'interne.

342. Traité des syndromes du sang : « L'énergie est le maître du sang, ce dernier suit le flot de l'énergie. Le sang est le gardien de l'énergie, il lui procure le repos. Lorsque l'énergie se noue, le sang se fige. Quand l'énergie est déficiente, le sang suit. Lorsque l'énergie est pressée, le sang s'échappe. » 血证论, Ouvrage de 唐宗海 Táng Zōnghǎi (唐容川 Táng Róngchuān), publié en 1884 et consacré aux perturbations de la circulation sanguine en tant que facteur étiopathogénique et à leurs traitements.

Compléments aux études de Danxi : « Le sang et l'énergie sont accouplés. Quand l'énergie est chaude, il [le sang] est chaud ; quand l'énergie est froide, il est froid; quand l'énergie monte, il monte; quand l'énergie descend, il descend; quand l'énergie se fige, il coagule; quand l'énergie stagne, il stagne; quand l'énergie est pure, il est limpide; quand l'énergie est trouble, il est trouble.» 格致余论 : « 血为气之配, 气热则热, 气寒则寒, 气升则升, 气降则降, 气凝则凝, 气滞则滞, , 气浊则浊. » Ouvrage de 朱震亨 (朱震亨) Zhū Zhènhēng (Zhū Dānxī) écrit vers 1347.

343. Traité des syndromes du sang : « L'énergie est le maître du sang, celui-ci peut circuler en suivant l'énergie … Lorsque l'énergie se conglomère, le sang coagule, lorsque l'énergie est insuffisante, le sang s'épuise, lorsque l'énergie est pressée, le sang courre. ». 血证论 : « 气为血之帅, 血随气而运行 … 气结则血凝, 气虚则血脱 气迫则血走. » L'instanciation de l'énergie qui maintient le sang dans ses voies de circulation est l'énergie défensive qui circule à l'extérieur des vaisseaux.

344. L'énergie dont il est question ici est l'énergie nourricière qui circule dans les vaisseaux.

345. C'est-à-dire que l'énergie nutritive ne circule plus au même rythme que le sang et qu'elle s'en sépare pour « flotter ».

346. Qui se manifestent, par exemple, sous forme d'œdème, d'ascite, d'épanchement pleural, de péricardite, etc. pour ce qui constitue l'eau et les fluides pathogènes, mais également par des phénomènes tels que de la diarrhée ou de la cystite, leucorrhées, lymphœdème, suintements divers ou des collections formées comme les lipomes, etc., pour ce qui concerne l'humidité. Les manifestations du phlegme sont très variées dans leur localisation et surtout leur aspect. La Médecine chinoise distingue deux grandes catégories de phlegme : le phlegme visible et le phlegme invisible.

347. Lingshu, De la forme des affections provoquées par les perversités : « … les fluides montent jusqu'au visage et l'humectent et le nourrissent, c'est pour cela que la peau est épaisse et les chairs solides et que le froid extrême même ne peut l'agresser. » 灵枢, 邪气脏腑病形 : « ... 津液皆上熏于面, 而皮又厚, 其肉坚, 故天气甚寒不能胜之也. »

348. D'où la conclusion du Lingshu, au chapitre Production et distribution de la Nutrition et de la Défense : « En cas de perte de sang, ne pas faire transpirer, en cas de transpiration excessive, ne pas léser le sang » 灵枢, 营卫 生会: « 故奇血者无汗, 奇汗者无血. »

L'ouvrage Des Catégories du Classique de l'interne précise, au chapitre Des méridiens et des collatéraux, 23 : « Le sang et la sueur ne sont pas de deux sortes, cependant le sang régit la nutrition, il procède du yin et de la profondeur. La sueur relève de la défense, elle procède du yang et de la superficie. L'un est en rapport avec la profondeur, l'autre avec la superficie, ils ne doivent pas être dispersés en même temps, c'est pourquoi il ne faut pas faire transpirer en cas d'hémorragie et ne pas faire saigner en cas de transpiration profuse. » 类经, 经络类 二十三 : « 血之与汗, 亦非两种, 但血主营, 为阴为里, 汗属卫, 为阳为表, 一表一里 , 无可并攻, 故奇血者无取其汗, 奇汗者无取其血. » Ouvrage de Zhang Jingyue, publié en 1624. Il reprend le Suwen et le Lingshu et en classe le contenu de manière systématique. Cette approche a été reprise systématiquement dans les ouvrages didactiques de la Chine moderne.

349. C'est la signification de l'adage « le sang et la sueur ont la même origine ».

350. Œuvre complète de Zhang Jingyue : «Pour vivre, l'homme dépend de l'énergie et du sang. Quand l'énergie et le sang sont abondants, l'homme peut résister aux perversités externes. Comment alors, la maladie pourrait-elle s'installer ? Quand l'énergie et le sang sont insuffisants, les perversités convergent et les cent maladies surgissent.» 景岳全书.

Transmission orthodoxe de l'art médical : « Dans le corps de l'homme circulent l'énergie et le sang. Sans le sang, l'énergie n'est pas harmonieuse, sans l'énergie, le sang ne peut circuler. C'est pourquoi l'on dit : "L'énergie réchauffe, le sang humecte. L'énergie est le principal, le sang, le complémentaire. L'énergie

est importante, le sang l'est moins. Lorsque le sang vient à manquer, il peut se reconstituer progressivement. Lorsque l'énergie vient à manquer, c'est la mort." » 医学真传 : « 人之一身, 皆气血之所循行, 气非血不和,血非气不运, 故曰 : 气主照之, 血主濡之, 气为主, 血为辅, 气为重, 血为轻, 故血不足可以渐生, 若气不足立即死矣. » Ouvrage de 高士宗 Gāo Shìzōng écrit en 1699.

351. La médecine Ayurvédique décrit deux types de canaux dont la fonction est proche de celle des méridiens, dhamanī et sirā, qui véhiculent diverses substances dont le sang et le souffle. *Cf.* Mazars G. (1995), p. 37-38.

La médecine égyptienne décrit les conduits met qui charrient diverses substances dont le sang et le souffle. *Cf.* Bardinet T. (1995), p. 95-100.

La médecine grecque décrit les canaux par lesquels circulent le sang et le pneuma. *Cf.* survol historique.

352. Ainsi, Li Yan dit, avec justesse : « Celui qui ne peut réciter les douze méridiens commet facilement des erreurs lorsqu'il parle ou qu'il agit. » (Introduction à l'art médical)

353. « Les méridiens, ce sont des sentiers », « Le trajet principal des vaisseaux c'est le méridien » (Introduction à l'art médical).

354. « Les branches horizontales sont les collatéraux » (Lingshu, De la mesure des vaisseaux).

355. Peut se traduire par méridien du flux, en relation avec les règles et la chambre du sang.

356. À propos des différences existant entre les douze méridiens et les méridiens particuliers, il est dit : «Parmi les vaisseaux, il y a les particuliers et il y a les méridiens ordinaires. Les douze méridiens sont des vaisseaux ordinaires. Les huit méridiens particuliers ne sont pas comme les vaisseaux ordinaires, c'est pourquoi l'on dit qu'ils sont particuliers. En fait, l'énergie et le sang de l'homme circulent normalement dans les douze méridiens, et l'excédent se déverse dans les méridiens particuliers.» (Shengji zonglu - Recueil de formules sacrées - 1117).

357. Peut se traduire par méridien fléchisseur (des membres inférieurs car son trajet ne passe pas par les membres supérieurs) divergent du Shǎoyīn 少陰 pour le Yīnqiāomài 陰蹻脉 et méridien fléchisseur divergent (des membres inférieurs car son trajet ne passe par les membres supérieurs) du Tàiyáng 太陽 pour le Yángqiāomài 陽蹻脉. Le terme qiāo 蹻 peut se traduire par lever ou fléchir un membre.

358. « Ces huit méridiens n'entrent pas dans le cadre des méridiens, c'est pourquoi ils sont appelés méridiens particuliers. » (Livre des Difficultés, Vingt-septième difficulté).

359. Il s'agit des méridiens du Rein et de l'Estomac.

360. Chez l'homme, s'il y a ablation de l'organe génital, (l'organe génito-urinaire comprend l'organe génital, pénis et testicules) ou atteinte du méridien Chong, « La fonction génitale s'éteint et cesse son activité » (Lingshu, Wu yin wu wei - Pivot de l'esprit, Des cinq sons et des cinq saveurs). On peut donc voir que les atteintes du méridien Chong après la naissance, ou l'insuffisance innée de ce méridien, peuvent entraîner une diminution de la fonction génitale.

361. « Les douze méridiens, donc, se lient, à l'intérieur aux organes et aux viscères, et relient, à l'extérieur, les membres et les articulations » (Lingshu, De l'origine des systèmes fonctionnels).

362 « Les méridiens permettent au sang et à l'énergie de circuler, de nourrir le yin et le yang, les tendons et les os, et donner leur souplesse aux articulations » (Lingshu, De l'origine des systèmes fonctionnels).

363. « Dispersant l'excès, tonifiant l'insuffisance, le yin et le yang retrouvent leur harmonie » (Lingshu, De la ponction, du droit et du pervers).

364. « Le pervers s'installe dans la peau, les espaces interstitiels s'ouvrent et le pervers pénètre alors dans les capillaires. Lorsque ceux-ci sont complètement envahis, la perversité se déverse dans le méridien. Lorsque ceux-ci sont à leur tour submergés, le pervers s'installe dans les organes et les viscères. » (Suwen, Des zones cutanées)

365. « Par l'examen de la localisation de la douleur, à gauche, à droite, en haut, en bas, on peut connaître le froid, le chaud et le méridien affecté » (Ling shu, Des méthodes de ponction).

366. « Par l'examen de la localisation de la douleur, à gauche, à droite, en haut, en bas, on peut connaître le froid, le chaud et le méridien affecté » (Ling shu, Des méthodes de ponction).

Bibliographie

Sources originales

Huang Neijing Baihua shiyi zhencang ben 黄帝内经 白话释译 (Transcription annotée en chinois moderne du Huangdi Neijing), Xie Hua, Zhongyi guji chubanshe, Beijing, 2000

Huangdi Neijing Suwen jiaoshi 黄帝内经素问校释 (Collation expliquée du Huangdi Neijing Suwen), ouvrage collectif des Instituts de médecine chinoise du Shandong et du Heibei, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1995

Huangdi Neijing 黄帝内经 (Huangdi Neijing), sous la direction de Cheng Shide, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1985

Huangdi Neijing jiangjie 黄帝内经讲解, (Explication du Huangdi Neijing), sous la direction de Guo Zhongfu, Guangming ribao chubanshe, Beijing, 1988

Huangdi Neijing Suwen tujie 黄帝内经素问图解, (Explication illustrée du Huangdi Neijing Suwen), Liu Yue, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 2003

Huangdi Neijing Lingshu tujie 黄帝内经灵枢图解 (Explication illustrée du Huangdi Neijing Lingshu), Liu Yue, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 2003

Shang han lun 伤寒论 (Traité des atteintes du froid), sous la direction de Li Peisheng, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1991

Shang han lun jiangjie 伤寒论讲解 (Explications du Shang han lun), sous la direction de Liu Duzhou, Guangming ribao chubanshe, Beijing, 1988

Shan han buwang lun 伤寒补亡论 (Restitution des manques du Shang han), ouvrage de Guo Yong (Guo Zihe) daté de 1181, reproduction éditée par le Zhongguo shuge chubanshe, Beijing, 1992

Shang han yijue chuanjie 伤寒医诀串解, (Recueil d'explications du Shanghan) de Chen Nianzu (Chen Xiuyuan), 1753-1823. Édité par Yu Changrong. Fujian kexue jishu chubanshe, Fuzhou, 1993

Jinkui yaolue jiangjie 金匮要略讲解 (Explication du Jinkui yaolue), sous la direction de Li Jinyong, Guangming ribao chubanshe, Beijing, 1988

Jinkui yaolue jianshu 金匮要略浅述 (Le Jinkui yaolue expliqué simplement), Tan Riqiang, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1985

Jinkui yuhan jing er zhu 金匮玉函经二注 (Deux commentaires classiques du Jinkui) de Zhou Yangjun, écrit vers 1687, sous les Qing et qui est en fait un commentaire complémentaire au Jinkui fanglun yanyi 金匮方论衍义 de Zhao Yide, écrit sous les Yuan. Édité par Tan Riqiang *et al.*, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1990

Zhu bing yuan hou lun jiaoshi 诸病源候论校释 (Collation expliquée du Traité général des causes et des syndromes des maladies), ouvrage collectif sous la direction de l'Institut de médecine chinoise de Nanjing, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1985

Zhu bing yuan hou lun jiaozhu 诸病源候论校注 (Collation annotée du Traité général des causes et des syndromes des maladies), sous la direction de Ding Guangdi, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1991

Pi wei lun 脾胃论 (Traité de la Rate et de l'Estomac), Li Gao (Li Dongyuan, 1181-1251). Édité par Lu Zhaolin *et al.*, Liaoning kexue jishu chubanshe, Chenyang 1997

Jingyue quanshu 景岳全书 (Œuvres complètes de Zhang Jingyue) de Zhang Jiebin, 1624. Édition du Shanghai kexue jishu chubanshe, Shanghai, 1991

Lei jing 类经 (Classement systématique du Neijing) de Zhang Jiebin, 1624. Édition du Renmin weisheng chubanshe, 1985

Li xu yuan jian 理虚元鉴 (Du principe de l'insuffisance de l'énergie originelle) de Zhu Qishi, 1644. Édité par Tan Ketao, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1988

Yi bian 医碥 (Premiers pas dans la voie médicale) de He Mengyao, 1751, édité par Deng Tietao et Xu Fulin, Shanghai kexue jishu chubanshe, Shanghai, 1985

Lei zheng zhi cai 类证治裁 (Compendium des syndromes et des traitements classés) de Lin Peiqin, 1839. Édité par Liu Jinwen *et al.*, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1988

Xue zheng lun 血证论 (Traité des syndromes du sang) de Tang Rongchuan, 1884 Édité par Wang Mimi et Li Lin dans le Tang Rongchuan yixue quanshu 唐容川医学全书 (Œuvre complète de Tang Rongchuan), Zhongguo zhongyi yao chubanshe, Beijing, 1999

Sources secondaires

En langue chinoise

Guancang Zhongyi xianzhuangshu mu 馆藏中医线装书目 (Répertoire bibliographique de la littérature médicale traditionnelle), ouvrage collectif de la Bibliothèque de l'institut de recherche sur la médecine chinoise, sous la direction de Xue Qinglu, Zhongyi guji chubanshe, Beijing, 1986

Zhongyi jichu li lun 中医基础理论 (Fondements théoriques de la médecine chinoise), sous la direction de Wang Xinhua, Renmin weisheng chubanshe, Beijing 2001.

Yi gu wen 医古文 (Littérature médicale classique), sous la direction de Duan Yishan, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1989

Zhongguo yixue shi 中国医学史 (Histoire de la médecine chinoise), sous la direction de Zhen Zhiya, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1991

Mawangdui Han mu yishu jiaoshi 馬王堆漢墓醫書校釋 (Collation et commentaires des textes médicaux d'une tombe des Han à Mawangdui), Wei Qipeng, Hu Xianghua *et al.*, Chengdu chubanshe, Chengdu, 1992

Zhongyi da cidian 馬王堆漢墓醫書校釋 (Encyclopédie de la médecine chinoise), sous la direction de Li Yongchun, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1981

Yan jing yan 中医大辞典 (Étude des classiques médicaux) de Mo Meishi, 1856. Édité par Wang Xinhua, Jiangsu kexue chubanshe, Jiangsu, 1984

Zhongguo yiji zidian 研经言 (Dictionnaire des sinogrammes de la littérature médicale), ouvrage collectif de l'unité de recherches linguistiques de l'Institut de médecine chinoise de Shanghai sous la direction de Jin Shoushan, Jiangxi kexue jishu chubanshe, Nanchang, 1989

Huangdi Neijing cidian 黄帝内经词典 (Dictionnaire du Huang Neijing), sous la direction de Guo Aichun, Tianjin kexue jishu chubanshe, Tianjin, 2000

Neijing cidian 内经词典 (Dictionnaire du Neijing), sous la direction de Zhang Dengben et Wu Changchun, Renmin weisheng chubanshe, Beijing, 1990

Shang han lun cidian 伤寒论词典 (Dictionnaire du Shang han lun), sous la direction de Liu Duzhou, Jiefangjun chubanshe, Beijing, 1988

Shang han lun yanjiu da cidian 伤寒论研究大辞典 (Grand dictionnaire de la recherche sur le Shang han lun), sous la direction de Fu Yanling, Shandong kexue jishu chubanshe, Jinan, 1994

Zhongyi nanzi zidian 中医难字字典 (Dictionnaire des sinogrammes médicaux difficiles), édité par Li Rong *et al.*, Sichuan kexue jishu chubanshe, Chengdu, 1990

Shi yong zhongyi cidian 实用中医词典 (Dictionnaire pratique de médecine chinoise), sous la direction de Zhu Wenfeng, Shaanxi kexue chubanshe, Xi'an, 1992

Cihai 辞海 (Grand dictionnaire de la langue chinoise), sous la direction de Xia Zhengnong, Shanghai cishu chubanshe, Shanghai, 1989

En langues occidentales (traductions de textes chinois)

Les quatre livres de l'empereur jaune, Jacques Decaux, European language publications, Taipei, 1989

La voie et sa vertu – Tao te king, François Huang et Pierre Leyris, Le Seuil, Paris, 1979

Yi Jing : le livre des changements, traduction et adaptation de Cyrille J.-D. Javary et Pierre Faure Albin Michel, Paris, 2002

Le Yi King : le livre des changements, traduction de Paul Louis Félix Philastre, présenté par François Julien, Librairie Générale Française, 1992 et Zulma, Cadeilhan 1992.

Ouvrages de référence

Chinese magical Medicine, Michæl Strickmann. Édité par Bernard Faure, Stanford University Press, Stanford, 2002

Chinese Medicine in contemporary China, Volker Scheid. Duke University Press, Durham & London, 2002

Medicine in China, A history of ideas, Paul U. Unschuld, University of California Press, London, 1985

La Civilisation chinoise, Marcel Granet, Albin Michel, Paris, 1968

La Pensée chinoise, Marcel Granet, Albin Michel, Paris, 1968

Anthropologie de la maladie, François Laplantine, Bibliothèque scientifique, Payot, Paris, 1992

Histoire de la pensée médicale en Occident, tome I – Antiquité et Moyen Âge, sous la direction de Mirko D. Grmek, Le Seuil, Paris, 1995

Les Maladies dans l'art antique, Mirko D. Grmek et Danielle Gourevitch, coll. « Penser la médecine », Fayard, Paris, 1998

Histoire de la médecine de l'Antiquité au XX^{e} siècle, Roger Dachez, Tallandier, Paris 2004

Les Papyrus médicaux de l'Egypte pharaonique, Thierry Bardinet, Fayard, Paris, 1995

Disease, Joyce Filer, Egyptian bookshelf, British museum press, London, 1995

Ancient Egyptian medicine, John F. Nunn, British museum press, London, 1996

[1] *Le sinogramme* 碥 *biǎn désigne le marchepied utilisé pour monter à cheval ou monter dans une voiture, d'où l'idée de pied à l'étrier, d'aide pour les premiers pas.*

Mise en page : Graficoul'Eure (27)

Achevé d'imprimer en septembre 2006